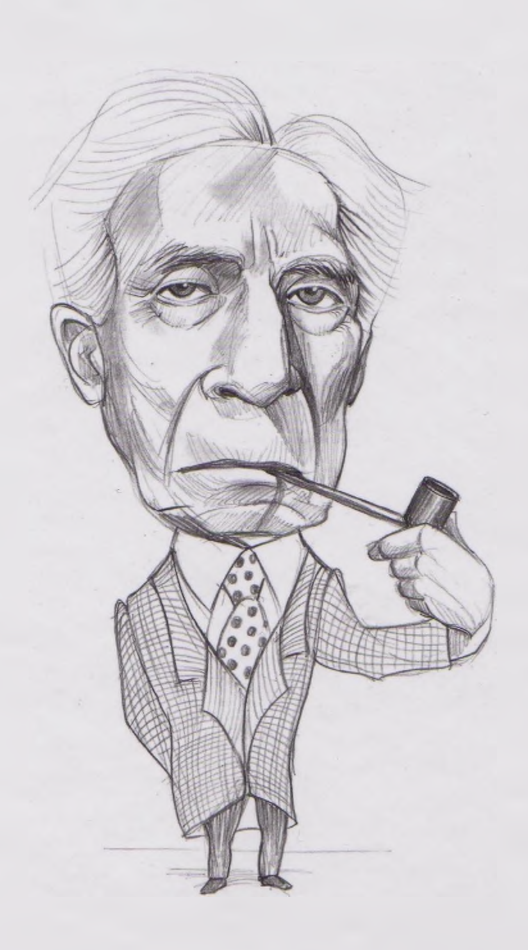
RUSSELL

Conocimiento y felicidad

Fernando Broncano



Para Diana, lectora esencial,
que ha mejorado mucho mi texto;
para Pedro, lector accidental,
que me lo dejaba intacto; y para
Juan, lector entusiasta.

A Dolors, por su cuidado
editorial y sus comentarios.

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes de este libro son de dominio público, excepto las de la página 82 (Everett/Shutterstock.com).
Depósito legal: B-21694-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Russell

Conocimiento y felicidad

Fernando Broncano

CONTENIDO

Comprensión y compromiso: la figura de un intelectual

El fundador de la filosofía analítica

Bertrand Russell quiso comprender su mundo y su tiempo tanto como cambiarlo. Cada una de sus actividades está regida por esta inquietud por entender el sentido, la justificación y la verdad del mismo. Su obra *Los problemas de la filosofía* comienza con una pregunta que le define:: «¿Existe algún conocimiento en el mundo tan firme y seguro que ningún hombre razonable pueda ponerlo en duda?». Esta pregunta está presente en toda su trayectoria filosófica, en sus éxitos, en sus frustraciones y en los cambios que esta sufrió. Para Russell, comprender es vislumbrar las razones que apoyan una idea, y conocer las razones implica reconstruir el edificio sobre el que se apoyan. Esta pasión le llevó a un estilo de indagación lógica, matemática y lingüística que hoy conocemos como filosofía analítica.

En efecto, por encima de toda controversia sobre los logros particulares de la filosofía de Bertrand Russell, no se le puede negar el

haber sido uno de los creadores del análisis filosófico. Junto al alemán Gottlob Frege y al también inglés (y amigo de Russell) George Edward Moore, inició un modelo de filosofía que ha determinado el pensamiento contemporáneo. «Filosofar correctamente consiste sobre todo, a mi modo de ver –afirma en *La filosofía del atomismo lógico*–, en proceder de aquellas cosas inmediatamente manifiestas, vagas y ambiguas, a la vez, de las que nos sentimos relativamente seguros, a algo preciso, claro y definitivo, que gracias a la reflexión y al análisis descubrimos envuelto en la vaguedad de que partíamos constituyendo, por así decirlo, la auténtica verdad de la que dicha vaguedad era una especie de sombra».

La filosofía y la vida de lord Bertrand Russell son cambiantes e iguales. «*Eadem mutata resurgo*» ('resurjo la misma aunque cambiada') sostuvo Jacques Bernoulli (1654-1705, matemático suizo, miembro de la ilustre familia científica de los Bernoulli), que vivía cerca de la espiral logarítmica. Y la misma frase puede aplicarse a las dos dimensiones de Russell. Cambió varias veces de filosofía (se le acusaba de sacarse de la manga un sistema filosófico cada pocos años). Cambió también de profesión: comenzó siendo matemático, abandonó la matemática por la filosofía académica, abandonó la filosofía académica por la divulgación y las conferencias para regresar a la academia y volver más tarde a la vida pública. En todos estos cambios, sin embargo, Russell mantuvo una misma voluntad de verdad, tolerancia y terca racionalidad.

Su programa del atomismo lógico fue abandonado por los pensadores a lo largo del siglo a causa de las grandes transformaciones en la filosofía analítica que supusieron, en primer lugar, el argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado y, en segundo lugar, por las críticas a los dogmas del empirismo por parte de Quine. Pero las obras de estos dos grandes filósofos son resultado de su voluntad de

comprender y superar el pensamiento de Russell. Este sigue siendo estudiado porque trata los problemas más difíciles y fundamentales de la filosofía, por más que se admita que no los resuelve como sistema. En realidad, si uno atiende a la evolución de la filosofía analítica desde los años treinta, no tardará en darse cuenta de que prácticamente todos los grandes autores (Carnap, Wittgenstein, Austin, Quine, Strawson) desarrollan su pensamiento en relación y referencia a Russell. Si medimos la grandeza de un autor por la de sus adversarios, Russell figura en el Olimpo de la filosofía precisamente por la cantidad de refutaciones y controversias que suscita. Por otra parte, las formas de vida y las perspectivas políticas que defendió contra el puritanismo, el patriarcalismo y el imperialismo se han convertido en fundamentos de todas las ideologías que admiten un cierto grado de actitudes abiertas y tolerantes como componentes esenciales de los estados de derecho. El pacifismo y el antimilitarismo, el feminismo de la igualdad, la libertad de opciones sexuales, la transformación antiautoritaria de la escuela... muchos de los ejes centrales de la cultura que llamamos occidental, basada en grandes movimientos sociales, fueron impulsados en el terreno teórico y práctico por el compromiso de Russell con su tiempo.

Wittgenstein dijo de él que había que dividir sus obras en dos clases, las subrayadas en rojo deberían ser de lectura obligatoria; las subrayadas en azul deberían ser prohibidas. Se equivocaba Wittgenstein, se dejó llevar en esta ocasión por sus tensas relaciones de dependencia y distanciamiento con Russell. Algunas de las obras «menores» de este, en el sentido académico, por ejemplo *En lo que creo*, son obras maestras del pensamiento, la literatura y, sin duda también de una forma de hacer filosofía que es la de hacerla para todo el mundo.

Acerca de este libro

Este libro es una introducción a la filosofía de un autor que exploró dos polos muy distintos del pensamiento filosófico: en uno, con estilo sofisticado y dirigido a filósofos profesionales, trató de la lógica, el lenguaje, el conocimiento y la realidad; en el otro, orientado a un público amplio y no académico, habló de las formas de vida, las costumbres, la moral y la política.

En el primer capítulo de este volumen, tras esta introducción, el lector encontrará una breve biografía de Russell y una valoración general de la significación de este autor en el marco de la filosofía contemporánea. En el segundo se describe el proyecto que convirtió a Russell en un filósofo de gran prestigio técnico: la búsqueda de fundamentos últimos para todo nuestro conocimiento asentados en las matemáticas. He intentado explicar con la mayor claridad que me ha sido posible los aspectos más sutiles de este proyecto, pero el lector no profesional encontrará algunos párrafos algo difíciles porque los problemas tratados lo son, aunque en el conjunto de los capítulos posteriores hallará bastantes aclaraciones. El capítulo tercero continúa con los temas más abstractos. En él se trata de cómo entendía Russell el lenguaje y cómo proponía analizarlo lógicamente. He subrayado la importancia que tienen los hallazgos del autor para el pensamiento humano y no solamente para los expertos en filosofía del lenguaje. Espero que el lector descubra aquí la agudeza y genialidad de este filósofo. El cuarto capítulo está dedicado a la teoría del conocimiento, otra de las grandes aportaciones de Russell que hacen de él un autor imprescindible en la historia de la filosofía. Por último, el capítulo quinto se ocupa de la teoría moral y política de Russell. Aunque sus intervenciones populares en estos campos le convirtieron en uno de los intelectuales más influyentes del siglo pasado, he procurado

mostrar también la dimensión filosófica que late en el fondo de estas intervenciones, muchas veces oscurecida.

Debo confesar que cuando me fue propuesta la tarea de escribir lo que sigue asumí un desafío personal del que no estoy seguro de haber salido indemne. Russell es una figura controvertida y controvertible. Quienes admiramos a su discípulo Wittgenstein y hemos seguido con pasión el desarrollo de la filosofía del siglo pasado, somos conscientes de que muchas de las afirmaciones de Russell son hoy difícilmente defendibles. Sin embargo, a medida que me involucraba en la escritura, iba descubriendo cómo su influencia había determinado indeleblemente la misma trayectoria de sus críticos, de forma que no pueden entenderse sus escritos sin conocer los de Russell, del mismo modo que Aristóteles no puede leerse sin Platón o Marx sin Hegel. Tuve que examinar mis propios prejuicios para descubrir en ellos cuánto de admiración oculta había por quien creía una figura del pasado y cuánta necesidad de relectura de su obra tiene la filosofía contemporánea.

Muchas de las controversias que envuelven la figura de Russell están implícitas en cualquiera que se dedique a la filosofía actual, incluyendo a quienes escriben y piensan desde tradiciones distintas a las suyas, como la hermenéutica, la fenomenología o la teoría crítica (o, quizá, sobre todo, a quienes provienen de esas otras tierras). Russell y Sartre se proyectan sobre el siglo xx aunque otros filósofos como Heidegger y Wittgenstein parezcan ocuparlo en su totalidad. La filosofía es siempre un escenario polifónico y disonante a pesar de que, cuando uno lee filosofía contemporánea y sus muchas metáforas de «giros», sienta que lo pasado ya ha sido superado. Russell no ha sido «superado» del mismo modo que los hijos no superan a los padres sino que se crían entre y contra ellos y desarrollan su compleja narrativa sobre otras que les han sido dadas como pies para sus propios relatos.

Las vidas de un yo múltiple

Infancia y juventud

Bertrand Russell es el más conocido de los intelectuales ingleses del siglo xx y sin duda el más influyente. Fue filósofo, matemático, teórico de la educación, ocasional escritor de relatos, algunos de ficción y otros sobre personajes de su entorno (se le concedió el Premio Nobel de literatura), crítico del puritanismo y la hipocresía social, activista antimilitarista y antiimperialista y, siempre, un ciudadano comprometido con su tiempo, aunque ello le causase detenciones y exclusiones.

Nació el 18 de mayo de 1872 en Ravenscroft, en el condado de Mounmouthshire de Gales (Reino Unido), hijo de una familia aristocrática de tendencias liberales. Sus padres, el vizconde y la vizcondesa de Amberley, eran activistas a favor del sufragismo (exigencia de la igualdad de derechos de la mujer y sobre todo del voto femenino), de la cultura laica en educación y de la tolerancia en la vida cotidiana. El gran filósofo John Stuart Mill fue su padrino, aunque murió (en 1873) antes de que Russell pudiera conocerle. Pronto quedó huérfano: su madre y su

hermana Rachel murieron de difteria cuando él tenía un año, y, al año siguiente, falleció el padre –en parte debido a la depresión causada por la pérdida de su mujer–, con lo que los hermanos Bertrand y Franz quedaron solos. Previniendo lo que podría ocurrir con sus hijos, habían establecido un testamento que especificaba que fuesen educados por un tutor partidario de sus formas de vida laicas, liberales y avanzadas socialmente. Sin embargo, su abuela por parte de padre consiguió la tutoría legal y les educó en la casa familiar de Pembroke Lodge.

Su abuelo, el conde Russell, había sido dos veces Primer Ministro con la Reina Victoria, pero la influencia política de su familia se remontaba varios siglos hasta la dinastía Tudor. Su esposa, la condesa, provenía de una familia presbiteriana escocesa. Aunque era rígida en las creencias religiosas, las hacía compatibles con una visión científica del mundo. Educó a Bertie (como llamaban a Russell de niño) para que fuera una «persona de principios» (él citaba la máxima «nunca seguirás a una multitud para hacer el mal»), y su insistencia en el control emocional, la responsabilidad y la formalidad fueron determinantes de su carácter. Su educación no fue convencional: tuvo varios tutores al margen del sistema escolar; aprendió lenguas (hablaba alemán sin acento), historia, ciencias; mas, por encima de todas las demás disciplinas, amó las matemáticas, pues fue en ellas donde descubrió su vocación por la precisión, la claridad y la seguridad de las conclusiones. A causa de la educación recibida, sufrió una constante conciencia de culpa y siempre lamentó la dificultad que tenía en la expresión de sus emociones, algo que notaban habitualmente los que le rodearon.

En sus memorias, sostiene que su infancia fue solitaria pero no infeliz. Era un niño formal dedicado al estudio y encontró en la poesía, sobre todo en la de Shelley, un refugio secreto para su vida afectiva. El amor por la literatura nunca le abandonó a pesar de que su figura pública pudiera sugerir la imagen de un científico ajeno a las huma-

nidades: escribía ocasionalmente poemas y al final de su vida ensayó con gracia el arte del relato corto.

En su adolescencia sufrió una crisis religiosa de carácter racionalista que le llevó al ateísmo a los dieciocho años, algo que ocultó durante un tiempo a su abuela. Durante el resto de su vida mantuvo una rebelión permanente contra el daño que la religión causa a los deseos de felicidad y a la libertad de costumbres de la gente.

La formación de un matemático

En Cambridge, en 1890, se liberó de la soledad de su educación y descubrió la experiencia de la amistad, así como la libertad de costumbres de los estudiantes. Allí estudió durante tres años matemáticas, que abandonó por la filosofía en su cuarto año. Cambridge era en 1894 uno de los centros luminosos de la cultura europea, en ella enseñaban Henry Sidgwick, uno de los grandes filósofos morales británicos, y John McTaggart, metafísico hegeliano que influyó poderosamente sobre Russell. Junto a ellos estaba Alfred Whitehead, quien descubrió rápidamente su talento y le recomendó a la sociedad Los Apóstoles, una agrupación que solamente admitía doce miembros (que ha continuado hasta ahora y entre cuyos integrantes están elementos centrales de la intelectualidad inglesa). Russell creyó encontrar en el idealismo más o menos hegeliano una explicación racional y global del pensamiento y del mundo. En Cambridge encontró también su primer amor en la norteamericana Alys Pearsall Smith, de diecisiete años, cuáquera y militante feminista, con la que inició lo que sería la constante de su vida, la duplicidad de la vida intelectual y el activismo político. Su abuela se oponía a esta relación, pero en 1894, en cuanto el nieto alcanzó la mayoría de edad se casó con Alys, lo que produjo una dolorosa ruptura familiar.

El matrimonio con Alys, puritana de formación y costumbres, rasgo que trasladó a su manera de enfocar las relaciones sociales, tuvo una historia desgraciada. Hay un famoso texto en la autobiografía de Russell donde narra que, en un paseo en bicicleta en 1902, descubrió que no amaba a Alys. Desde el año 1900, se había centrado en su trabajo sobre los fundamentos de las matemáticas y poco a poco, aunque siguieron viviendo juntos y el divorcio no se produjo hasta 1921, su vida afectiva empezó a discurrir por distintos cauces. Durante ese tiempo Russell tuvo otros amores. Amó, sin llegar a ser su amante, a Evelyn, la mujer de Whitehead, y posteriormente tuvo un apasionado romance con *lady* Ottoline Morrell, quien le conectó con el célebre Grupo de Bloomsbury, la asociación literaria que representa el modernismo inglés. Se conserva su correspondencia con ella, que discurre entre la pasión y el comentario de los más variados asuntos y muestra cuán definitiva fue su influencia para su vida. Russell reconoce que con esta mujer maduró afectiva y humanamente.

Después de publicar en 1896 un libro sobre la socialdemocracia alemana, a resultas de un viaje de investigación a Alemania al acabar la carrera, enseñó sobre ese tema en la muy prestigiosa London School of Economics, pero sus intereses estaban cada vez más centrados en los fundamentos de las matemáticas y poco a poco abandonó el idealismo para empezar a desarrollar su filosofía madura. En 1900 conoció en París al matemático italiano Giussepe Peano, que le reafirmó en un febril plan de investigación sobre la lógica matemática como método para resolver los problemas que presentaba la teoría de conjuntos creada, entre otros, por Dedekind, Cantor y Weierstrass. En 1903, como fruto de este trabajo, publicó *Los principios de las matemáticas*, un libro en el que se presentaba un programa que habría de llevar a cabo en los años posteriores con su amigo Alfred Whitehead y que culminaría en *Principia Mathematica*, en tres volúmenes

publicados entre 1910 y 1913. En estas obras defendió que la lógica y las matemáticas son lo mismo y que los principios de las matemáticas se deducen de los de la lógica.


Bertrand Russell hacia 1907.

Durante los años de redacción de *Principia* hizo sus descubrimientos técnicos más notables: las descripciones definidas y la teoría de tipos. Se convirtió entonces en un filósofo y lógico respetado académicamente, instalado a partir de 1910 en la Universidad de Cambridge, que consideraba su hogar y *alma mater*. Allí conoció a Ludwig Wittgenstein, alumno suyo, con quien tuvo una intensa relación intelectual y continuas conversaciones. Russell le admiró como se admira a un genio y le animó a seguir una carrera intelectual aunque las críticas del alumno dejaban al descubierto muchas debilidades de sus ideas. A pesar de sus encontrados afectos, Russell fue decisivo para que se publicara en 1922 el *Tractatus Logico-Philosophicus* que le envió Wittgenstein, quien lo había escrito en los nueve meses que pasó en un campo de prisioneros durante la Primera Guerra Mundial. La colaboración entre Whitehead y Russell en los *Principia* y la colaboración-controversia entre Russell y Wittgenstein pertenecen ya a la épica de las relaciones intelectuales, sin cuyo auxilio no puede entenderse la historia de la cultura filosófica.

El activista antibelicista

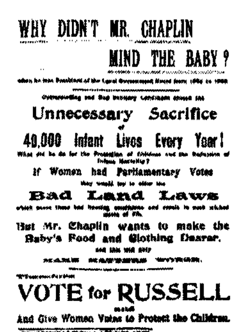
Según revela el propio Russell, en 1901 tuvo una intensa «iluminación mística» de carácter estético que le hizo sentir la necesidad de elaborar una filosofía que hiciera la vida humana más tolerable. Desde

entonces, a pesar de que su escritura tiene un estilo distante de cualquier retórica emocional, la complementariedad de lo que denominó actitudes «mística» y «lógica» fue una convicción y un sentimiento que siempre le acompañaron y explican una buena parte de su desarrollo filosófico. Un poco más tarde, en 1910, bajo la influencia de *lady* Ottoline, maduró estas intuiciones hasta convertirse en una de las fuerzas intelectuales más poliédricas e interesantes del siglo xx.

La Primera Guerra Mundial fue para él un tiempo de intenso activismo antibélico. En una Inglaterra extasiada por el patriotismo militarista, a pesar de estar implicada en una guerra que diezmaba a su juventud sin más propósito que el predominio imperialista, los que se opusieron a la guerra fueron muy pocos y lo hicieron asumiendo grandes riesgos. Russell se unió a los socialistas independientes que se oponían a la guerra y al reclutamiento de jóvenes y desarrolló una intensa actividad de conferencias e intervenciones. Como resultado, fue multado con 100 libras, que se negó a pagar (aunque lo hicieron sus amigos mediante una subasta de sus libros), en 1916 fue expulsado del Trinity College y en 1918, después de dar mítines contra la entrada en guerra de Estados Unidos, fue encarcelado durante seis meses, que le sirvieron para escribir *Introducción a la filosofía matemática*. La expulsión de Cambridge le produjo una intensa decepción que en parte explica que decidiera abandonar la carrera académica (en 1944 sería readmitido, ya convertido en una figura internacionalmente conocida).

Esperanzado con la joven Revolución, en 1920 visitó Rusia con una delegación para analizar las consecuencias de aquel proceso, y se entrevistó con Vladimir Lenin. En su *Autobiografía*, describe la decepción que le produjo la conversación y, en general, el régimen bolchevique, que calificó de autoritario y cruel. Presentó esta experiencia en *La teoría y la práctica del bolchevismo*, lo que en la época de la Guerra Fría le granjeó las simpatías conservadoras. En ese 1920 era pareja de





Retrato de Russell y cartel de su campaña a favor del sufragio femenino.

Dora Black, con quien visitó Pekín para dar conferencias de filosofía durante un año. A su vuelta, en 1921, Dora quedó embarazada y Russell se decidió entonces a arreglar el divorcio con Alys. Dora Black, una militante feminista y socialista a quien Russell había conocido en las campañas antibelicistas, había visitado también la Rusia bolchevique y, a diferencia de Russell, era favorable a la revolución. La pareja tuvo tres hijos –John, Katharine y Harriet–, lo que les animó a fundar una escuela en la que se pusieran en práctica las ideas innovadoras que ambos tenían sobre educación. La escuela de Beacon Hill funcionó hasta 1943, pero a partir de 1932 Russell abandonó la experiencia a raíz de la disolución de su matrimonio.

En esta época Russell mantenía a su familia pronunciando conferencias y publicando libros de divulgación de diversas materias, como física, educación o moral. Con la pérdida de los ingresos estables procedentes del ámbito académico, Russell tuvo que vivir como *free lance* hasta que en 1944 fue readmitido en Cambridge. A pesar de sus orígenes aristocráticos, no disponía de grandes medios sino más bien lo contrario: la pequeña herencia de su abuela se consumió en la publicación de *Principia*; en 1931 murió su hermano Frank y heredó el título de conde, pero con él también deudas permanentes pues tuvo que pagar toda su vida una pensión a la

segunda esposa de Frank por obligación legal, e igualmente mantener a la familia que tenía con Dora, además de hacerse cargo de sus nuevas relaciones. Estas obligaciones permanentes explican la intensa actividad editorial de Russell, que, si bien pierde en profundidad e intensidad filosófica, resulta en obras maestras de la divulgación filosófica por su claridad y estilo. En 1936 volvería a casarse, con Patricia Spence (llamada «Peter» en sus escritos), estudiante de Oxford, antigua cuidadora de sus hijos y trabajadora en el colegio Beacon Hill que Russell había abierto junto a Dora. Con ella tuvo un nuevo hijo, Conrad, que se convertiría en historiador y figura destacada del Partido Liberal.

De la emigración al reconocimiento

Agobiado por sus problemas económicos, aceptó primero un trabajo de profesor en la Universidad de Chicago en 1938, y después pasó a dar otras conferencias en Los Ángeles, en la UCLA. Pareció que sus problemas económicos podrían arreglarse cuando se le ofreció un trabajo permanente en la City University de Nueva York, pero desgraciadamente la intensa oposición de un grupo de padres católicos impidió el trato. Como veremos en el último capítulo del libro, la madre de un alumno se quejó de sus opiniones sobre el sexo, que había popularizado en su libro de 1921 *Matrimonio y moral*, y afirmó que no estaba dispuesta a que un hijo suyo estudiase en una universidad donde se predicasen esas obscenidades. A pesar del apoyo de muchos intelectuales, entre ellos John Dewey y Albert Einstein, los directores de la universidad se asustaron y Russell no logró el puesto, con lo que volvió a su precaria situación. La situación se arregló cuando un mecenas, el millonario Albert Barnes le contrató para dar una serie de conferencias sobre historia de la filosofía que se convertiría en su *Historia de la filosofía occidental*, un libro muy popular en el que expone su visión de las distintas doctrinas y sistemas.

Aunque siempre estuvo contra Hitler, al comienzo de su ascenso Russell mantuvo el pacifismo, pero en 1940 comenzó a apoyar la guerra para defender la democracia. Fue la guerra la que le impidió volver al Reino Unido hasta 1944, cuando como ya se ha dicho fue readmitido en Cambridge. Durante la contienda había defendido una posición política socialista alejada del materialismo dialéctico, que rechazaba como filosofía, y de la posición comunista, que abandonó desde su visita a Rusia. En 1943, apoyó la causa del sionismo de crear un país propio en Palestina. Alguna otra posición que mantuvo en charlas públicas es más curiosa y contradictoria, como la expresada en 1948 de que no sería inmoral una guerra contra Rusia antes de que obtuviera la bomba atómica, es decir, lo que se denomina un ataque preventivo. Más tarde expresó numerosas veces su arrepentimiento por esta *boutade*. En cualquier caso, en esta primera época de postguerra, Bertrand Russell fue aceptado en la sociedad bienpensante occidental por sus opiniones políticas en plena Guerra Fría y se convirtió en una persona respetable.



Bertrand Russell en su madurez.

En estos años sostuvo una agria polémica en el *Times* con Gilbert Ryle y otros filósofos del lenguaje ordinario en el que estaba implicado su rechazo a la filosofía tardía de Wittgenstein. Esta polémica es significativa porque da cuenta del distanciamiento que se había producido entre Russell y la corriente principal de la filosofía analítica que él había contribuido a fundar. Es también la época de su tercer divorcio y su nuevo y último matrimonio, con Edith Fich en 1952. Bertrand Russell declararía al final de su vida, en la *Autobiografía*, que fue con ella con quien por fin encontró la paz que siempre buscó.

Su hijo con Dora, John, sufría una grave enfermedad mental. Esta enfermedad atormentaba a Russell, que tenía la convicción de que se trataba de una herencia genética de su familia. Su abuela, en su oposición a su primer matrimonio con Alys, le había prevenido de no tener hijos para evitar transmitir la locura. La esposa del hijo sufría también enfermedad mental (esquizofrenia) y los Russell se convirtieron en tutores legales de los tres nietos, dos de los cuales también la sufrieron. El biógrafo Ray Monk insiste en la permanente obsesión y miedo de Russell a la locura, quizá justificados por su historia familiar.

El intelectual comprometido

El talante moral de Russell le hizo abandonar su cómoda y respetable posición de intelectual durante la Guerra Fría. En 1956, con ocasión de la corta guerra de Francia e Inglaterra contra Egipto por el Canal de Suez, Russell salió a la esfera pública para denunciar el neoimperialismo de las potencias occidentales. Fue muy criticado por esta campaña antiimperialista, y además se le acusó de no pronunciarse con claridad contra la represión del ejército ruso sobre el levantamiento antiestalinista (a pesar de que se había manifestado en contra de la invasión rusa). A partir de entonces cada vez expresó mayor preocupación por la amenaza nuclear para el mundo que suponía la Guerra Fría y la división del mundo en bloques. En 1955 promovió el manifiesto conocido como «Einstein-Russell» contra el armamento nuclear, que fue firmado por los principales intelectuales y científicos. En 1957 escribió un artículo llamando a los presidentes Eisenhower y Kruschev a una cumbre por la coexistencia. Defendió una y otra vez el desarme nuclear. En la crisis de los misiles de Cuba, en 1962, cuando el mundo estuvo al borde de la guerra nuclear, intercambió telegramas con Kennedy y Kruschev, en los que acusó al primero de estar poniendo al mundo en peligro por su ultimátum a Rusia. En 1961



Bertrand Russell y su esposa Edith Russell encabezando la gran marcha antinuclear del 18 de febrero de 1961 en Londres.

volvió a ser encarcelado durante siete días por su participación en una manifestación antinuclear y en favor de la paz. Cuando el juez le ofreció excarcelarlo si prometía buena conducta respondió «no, no lo haré».

Sus posiciones políticas del momento fueron proféticas y aún asombran por su sentido común. Abogó por la reunificación de Alemania y la desmilitarización de los países de Europa Central, para crear una zona de seguridad entre los bloques capitalista y comunista. Abogó también a favor del nacionalismo panarabista y contra el acoso que sufría de los países occidentales. Defendió una interposición internacional militar en Palestina para evitar tanto la agresión a Israel como la agresión de Israel. Se involucró igualmente en la investigación sobre el asesinato de Kennedy. Se había convertido en una de las voces más respetadas del mundo en favor de la paz. Fue también uno de los activistas más conspicuos contra la Guerra de Vietnam, sobre todo desde 1963. En 1967, junto con Sartre, constituyó el Tribunal Internacional para Crímenes de Guerra, conocido como Tribunal Russell-Sartre. Se componía de 25 personajes notables (entre ellos, el filósofo británico Alfred Jules Ayer, el expresidente mexicano Lázaro Cárdenas, los escritores Simone de Beauvoir y Julio Cortázar, el dramaturgo

alemán Peter Weiss, y otros importantes intelectuales del momento) y comenzó examinando la intervención militar en Vietnam. Acabó con una condena explícita contra Estados Unidos por haber cometido crímenes de guerra. El tribunal continuó activo después de su muerte, y tomó iniciativas como la del juicio a la dictadura chilena y otros muchos crímenes. Su última intervención política fue contra la agresión y bombardeos de Israel en la Guerra de los Seis Días, en la que pidió su retirada a las fronteras establecidas. Dos días después de este manifiesto murió de gripe, el 2 de febrero de 1970. Se incineró su cuerpo sin ceremonia religiosa.

La pasión por comprender

Hemos dicho en la introducción que Russell llevó a cabo un estilo de indagación lógica, matemática y lingüística conocida como filosofía analítica. Hoy, después de tantos avatares y cambios de rumbo, es difícil definir qué es el estilo analítico en filosofía. Quizá la forma más efectiva sea debilitar algunas tesis que en muchos tiempos fueron dogmas. Así, por ejemplo, lo que ha venido en llamarse el *giro lingüístico* a veces se entiende en su forma fuerte: «todo problema filosófico es en el fondo un problema lingüístico, tal que cuando se aplica el análisis lingüístico se despeja en que o bien se trata de una cuestión formal, o bien pertenece al ámbito de las ciencias, o bien es una cuestión sin sentido». Esta forma dogmática parece que elimina casi todas las preguntas importantes de la vida, y ha producido muchas reacciones en contra. Por ello ha devenido más bien un estilo o método de trabajo: «Ante una cuestión filosófica, desarrolla hasta donde sea posible, sin tomar una opción, el análisis lógico o conceptual tanto de la cuestión como de las respuestas recibidas». Es decir, se trata más bien de un método de trabajo que no

La filosofía analítica

La filosofía analítica es una de las grandes corrientes y estilos de la filosofía contemporánea junto a la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía crítica y el post-estructuralismo, que son las grandes corrientes que tratan de entender el complejo mundo actual. Nació en el Reino Unido, Viena, Berlín y Cracovia, como aplicación de los métodos de la lógica formal a la filosofía y a las ciencias. En un comienzo se orientó prioritariamente hacia la ciencia, bajo la denominación de positivismo lógico, y tuvo gran influencia en Centroeuropa y, desde la Primera Guerra Mundial, en EE.UU. En el Reino Unido, sin embargo, abandonó el cientificismo y se centró en los problemas tradicionales de la filosofía, partiendo siempre de un análisis de los conceptos y términos.

Se caracteriza sobre todo por el imperativo de claridad en el significado de los términos filosóficos –y en este sentido suele ser muy crítica con el estilo cuasi-literario, aforístico y metafórico que abunda en otras tradiciones–, y por concebir que la principal tarea del filósofo es el análisis conceptual, es decir, el examen de las condiciones que nos permiten aplicar conceptos a las cosas. De ahí que a veces se piense que permanece encerrado en el lenguaje sin llegar a la realidad; los filósofos analíticos creen, en cambio, que el estudio de los conceptos es el modo en el que podemos entender mejor la realidad.

Actualmente es la corriente dominante en los países de habla inglesa y en sus grandes universidades, con una creciente influencia en los países del norte y centro de Europa. La división académica ha llevado a una nueva forma de distinguir las corrientes que es la de «analítica» y «continental», en la que se agrupan todas las demás tradiciones no analíticas (fenomenología y hermenéutica, principalmente). En general en el sur de Europa y en los países latinoamericanos predomina la filosofía «continental». Con la excepción de Russell, los filósofos analíticos no han tenido tanta proyección pública como intelectuales como los continentales, pues suelen limitar su trabajo a la esfera académica.

discrimina ni elimina ningún problema ni ninguna cuestión que se haya planteado la filosofía o la cultura, ni tampoco ninguna solución, pero adopta una actitud cuidadosa, de un lento examen de los supuestos que entraña una tesis o una cierta expresión, y, antes de tomar partido a favor o en contra, examina todas las posibles distinciones, formas y ejemplos o contraejemplos a tal posición.

Aunque en algunos momentos Russell parece alinearse con la forma dogmática del giro lingüístico, como se advierte en ciertas expresiones suyas, sus tesis filosóficas resultan incompatibles con aquella versión, y su práctica real es un ejemplo de la segunda. Más que otra cosa habría que llamar la posición de Russell «reconstruccionismo», término que denota la actividad de trasladar un problema filosófico del lenguaje cotidiano o científico a una forma lógica en la que se encuentra una solución a tal problema. Así, cuestiones como la existencia de objetos matemáticos (¿existen los conjuntos infinitos?), nuestro conocimiento del mundo (¿cómo estamos seguros de que hay agujeros negros?), el significado de las oraciones (¿qué significa que la composición de la mente o la materia es tal o cual?) fueron territorios en los que Russell se aplicó a esta actividad de reformular o reconstruir. Sin embargo, nunca llegó al extremo de los positivistas lógicos que confundieron la filosofía con la actividad de formalización lógica. Para Russell, la filosofía consiste en tesis o hipótesis sustantivas sobre el mundo, el conocimiento o el lenguaje que pueden ser hechas visibles mediante la reconstrucción de un material primario, la experiencia, con el que nos encontramos. En este sentido no distingue bien entre ciencia y filosofía. Tanto la una como la otra trabajan con ese material primario, la experiencia, y nos ofrecen explicaciones que a veces son técnicas y requieren un tiempo para entenderlas.

Sostiene el filósofo analítico británico Michael Dummett (1925-2011) que la oposición entre filosofía analítica y continental (véase

recuadro en pág. 27) no tiene sentido en sus orígenes. En realidad, lo que ocurrió fue una escisión entre los métodos analíticos y los fenomenológicos (el método analítico se centra en las definiciones lingüísticas, el fenomenológico en el análisis de los contenidos de la experiencia), y ambos se originan en problemas que se estaban tratando «continentalmente», en particular la crisis de la fundamentación de las ciencias (lo mismo cabría decir respecto a la más reciente división entre analíticos y hermenéuticos; a diferencia de la fenomenología, que sitúa el análisis en primera persona, la hermenéutica trata de entender las intenciones del otro, sea una persona o una sociedad. Las dos corrientes beben de similares problemas de la interpretación, pero esta nueva división cae fuera de nuestros objetivos). De hecho, aunque son personalidades muy distintas, hay un paralelismo sugerente entre Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, y Bertrand Russell. Ambos comienzan su trabajo con una inquietud doble por el estado de la ciencia y la filosofía, a las que juzgan llenas de incertidumbres y faltas de basamentos. Ambos desarrollan sendos métodos de análisis que llegarán a ser constituyentes de la filosofía contemporánea y característicos de las escuelas más influyentes. Ambos, también hay que decirlo, se verán pronto desafiados, criticados y en algún sentido injustamente tratados por sendos discípulos que también llenarán el siglo XX: Heidegger, en el caso de Husserl; Wittgenstein, en el de Russell.

Hasta los años veinte del siglo pasado, Russell elaboró una filosofía, o quizá mejor un método filosófico, que llamó *atomismo lógico*. En la siguiente década intentó salvar lo posible de las críticas, en particular de las que le había dirigido Wittgenstein y de las que señalaban las nuevas sendas de la lógica que él había en parte iniciado (por ejemplo, la obra de Gödel sobre las limitaciones de los formalismos, que implica una derrota de los sueños del logicismo russelliano). Quizá descubrió entonces también sus propios límites, y el resto de su larga vida

lo dedicó a otras tareas, las de divulgación y, sobre todo, el activismo político y la renovación educativa, que le trajeron la fama y el reconocimiento popular.

Los vientos encontrados

Es habitual que las publicaciones tardías de Bertrand Russell se presenten con alguna imagen del filósofo en la cubierta. No sorprende porque la intensidad de su mirada, que le asemeja a un fauno en una reunión académica en Cambridge, y la magra constitución de la que le dotó su herencia biológica, hacen de su figura física un icono de su figura intelectual.

La mirada es intensa, como si fuera capaz de una extraordinaria atención a algo que se les escapa a las personas que le rodean. Su boca, permanentemente al borde de un rictus lobuno, amenaza con desarbolar la estupidez que acaba de oír. Su terno inglés deja adivinar un cuerpo escuálido pero no débil, que se asienta sobre la tierra con una elegancia que llega de generaciones. Tiene una constitución robusta que le permitió vivir casi cien años. Es retratado y representado a veces con una pipa en la mano para subrayar el intelectual que fue en un siglo de intelectuales. Uno de los más influyentes en cuatro territorios: la lógica matemática (y fundamentos de la matemática), con un intenso trabajo durante diez años que le dejó exhausto y tras el cual no volvió a ella; la filosofía analítica, aunque no fue un filósofo académico más que ocasionalmente en sus comienzos; el político, aunque nunca ejerció en ningún ejecutivo; el de los modelos de vida, a pesar de que la suya no fuese un modelo perfecto.

Bertrand Russell es una de las figuras que define la era de los grandes intelectuales que intentaron explicar y ocasionalmente cambiar el mundo del siglo XX. El libro sobre los escritos russellianos que Ken-

neth Blackwell y Harry Ruja publicaron en 1990 recoge más de dos mil entradas entre libros y artículos, a las que su biógrafo Ray Monk añade unas cuarenta mil cartas, *papers*, conferencias e intervenciones radiofónicas que no fueron publicadas en vida del autor. Ganó el premio Nobel de Literatura por su contribución al pensamiento, pero también a la escritura ensayística. En un tiempo en el que tantos ensayistas imitan las enrevesadas jergas, se echa a veces de menos la voluntad de Russell de que la escritura transparente las ideas sin forzarlas.

Fue encarcelado dos veces, algo que tuvo que mencionar Jorge VI al condecorarle con la orden del Mérito, la más alta del Reino Unido: por oponerse a la Primera Guerra Mundial y, mucho más tarde, por manifestarse contra la energía nuclear. Es inclasificable en el espectro derecha/izquierda. Su primer libro publicado, como hemos indicado, fue sobre la socialdemocracia alemana, en un tiempo en que estaba regida por el mayor partido marxista del mundo, mucho antes de la ruptura entre socialdemócratas y comunistas. Celebró la Revolución Rusa pero pronto se convirtió en uno de sus mayores críticos. Aunque sus escritos liberales y anticomunistas le ganarían el favor del lado occidental de la Guerra Fría, así como su sionismo le podría situar en una cierta forma contemporánea de pensamiento conservador, su activismo antinuclear, antiimperialista y contra la intervención norteamericana en Vietnam le alinean en la fracción radical del siglo XX.

Sus numerosos escritos y su actitud antipuritana anticipan la revolución de la vida cotidiana que impulsó el siglo pasado, especialmente en la transformación de las costumbres que trajo la década de los sesenta. Educación liberal, feminismo de la igualdad y vida sexual libre fueron constantes en sus reivindicaciones. Su compromiso activo en los terrenos de la política y la vida cotidiana le alejaron de la tranquila y aislada vida académica. Fue un *free lance* del pensamiento y la acción y se embarcó en la vida nada segura del conferenciante agobiado por los

gastos a los que debe atender. Su vida fue frugal y anticipó también las críticas al consumismo que se extenderían tras su muerte.

A pesar de su talante antiacadémico, no sería quien es sin su contribución a la filosofía en el sentido más técnico de esta disciplina. Su importancia como lógico solo es comparable en el siglo xx a la de Gödel. Se puede afirmar que crea de la nada la filosofía analítica del lenguaje y en cierta forma la filosofía de la mente. Es imprescindible en epistemología y filosofía de la ciencia. Quizá por su protagonismo extraacadémico no fue tan apreciado como merece su obra por la filosofía que había contribuido a crear y que discutía los problemas y copiaba su estilo sin reconocerle como debiera.

Su esencial Otro fue Ludwig Wittgenstein. Lo fue en personalidad, talante y estilo y lo fue también en filosofía. Las relaciones entre ambos son tan conocidas como inquietantes. El ya mencionado Ray Monk, extraordinario biógrafo de ambos, se alinea sin condiciones del lado de Wittgenstein, como si fuesen el genio bueno y el genio malo de la filosofía analítica contemporánea. Es difícil tener una posición neutral en esta controversia, pero resulta necesario hacerlo para apreciar la inmensa contribución del otro. En muchos aspectos Wittgenstein desborda los límites autoimpuestos por el puritanismo epistémico de Russell, pero en muchos otros es Russell quien nos acerca mucho más que Wittgenstein a cuál podría ser la función y el valor de la filosofía y las humanidades en un mundo que crecientemente las desprecia.

En el emotivo Prólogo a su *Autobiografía*, titulado «Por qué he vivido», Russell declara tres pasiones que le han impulsado, como vientos que llevasen su nave en diversas direcciones. Pues, aunque el ansia de amor, la búsqueda de conocimiento y la piedad por el sufrimiento humano pueden ser compatibles como fines deseables, la dedicación a ellos lleva a planes de vida inconsistentes entre sí, algo de lo que Russell fue muy consciente y por lo que pagó altos precios en fracasos

afectivos, distanciamiento del mundo académico, y aislamiento y disidencia política:

Por qué he vivido

Tres pasiones, simples, pero abrumadoramente intensas, han gobernado mi vida: el ansia de amor, la búsqueda de conocimiento y una insoportable piedad por el sufrimiento de la humanidad. Estas tres pasiones, como grandes vendavales, me han llevado de acá para allá, por la ruta cambiante, sobre un profundo océano de angustia, hasta el borde mismo de la desesperación.

He buscado el amor, primero, porque conduce al éxtasis, un éxtasis tan grande que a menudo hubiera sacrificado el resto de mi existencia por unas horas de este gozo. Lo he buscado, en segundo lugar, porque alivia la soledad, esa terrible soledad en que una conciencia trémula se asoma al borde del mundo para otear el frío e insondable abismo sin vida. Lo he buscado, finalmente, porque en la unión del amor he visto, en una miniatura mística, la visión anticipada del cielo que han imaginado santos y poetas. Esto era lo que buscaba, y, aunque pudiera parecer demasiado bueno para esta vida humana, esto es lo que –al fin– he hallado. Con igual pasión he buscado el conocimiento. He deseado entender el corazón de los hombres. He deseado saber por qué brillan las estrellas y he tratado de aprehender el poder pitagórico en virtud del cual el número domina al flujo. Algo de esto he logrado, aunque no mucho. El amor y el conocimiento, en la medida en que ambos eran posibles, me transportaban hacia el cielo. Pero siempre la piedad me hacía volver a la tierra. Resuena en mi corazón el eco de los gritos de dolor. Niños hambrientos, víctimas torturadas por opresores, ancianos desvalidos, carga odiosa

para sus hijos, y todo un mundo de soledad, pobreza y dolor convierten en una burla lo que debería ser la existencia humana. Deseo ardientemente aliviar el mal, pero no puedo, y yo también sufro. Esta ha sido mi vida. La he hallado digna de vivirse, y con gusto volvería a vivirla si se me ofreciese la oportunidad.

No sabremos nunca cuál fue el grado de sufrimiento que sus tensos compromisos le produjeron. Tampoco sabremos nunca cuáles fueron sus miedos y placeres. A pesar de ser uno de los autores más biografiados, y más autobiografiados, el misterio de su vida está escondido tras su obra. Quizá tenga razón Ray Monk al indicar que los miedos a la soledad y a la locura le acompañaron toda la vida, pero esas son nubes que amenazan a cualquier vida creativa. Quizá tuviera razón G. H. Wells cuando se oponía a las autobiografías argumentando que son las obras las que expresan lo que uno es, y que la interrogación a uno mismo es inútil en primera persona.

La lógica y la realidad

La balsa y la pirámide

La balsa y la pirámide pueden servir de emblemas de las dos grandes actitudes filosóficas en epistemología, metafísica y, en general, en todos los campos del pensamiento. La balsa, por el ejemplo que usó Otto Neurath, el filósofo positivista vienés, es la embarcación que tenemos que ir reconstruyendo con los materiales a mano, pero sin bajarnos nunca de ella porque estaríamos en la nada del océano. Representa la actitud coherentista, según la cual las virtudes de nuestras capacidades de conocimiento se resumen en el encaje correcto de las piezas conceptuales para que se apoyen unas a otras, independientemente de si el suelo del contacto con el mundo es sólido o, como creen los coherentistas, tan líquido como el mar. La pirámide, en el otro extremo, representa el fundacionalismo (uso este barbarismo para evitar las connotaciones que tiene en castellano el término que sería adecuado, «fundamentalismo»). El pensamiento, afirman los fundacionalistas, debe estar justificado por razonamientos impecables, y apoyado en una base de datos incontrovertible o, al menos, no fácilmente socavable.

La crisis de las ciencias y las dos estrategias para superarla

En el período que va desde el último tercio del siglo XIX al primero del XX las ciencias se transformaron de un modo tal que se pudo hablar de una «Crisis de las Ciencias» porque ni sus lenguajes ni sus tesis eran ya comprensibles mediante las formas en las que se produce la experiencia cotidiana. Fue una transformación tan radical en las ciencias como en otras formas de la cultura (como el arte y la literatura) en donde también se produjeron rupturas en las formas y actitudes estéticas. Las matemáticas se desarrollaron en la línea de estructuras abstractas incomprensibles y dejaron de ser una ciencia de los números y las formas visuales geométricas. Por ejemplo, la teoría de conjuntos, con sus extrañas entidades transfinitas, o la topología, una disciplina que versa sobre espacios no comprensibles desde la intuición no experta.

En las ciencias físicas la teoría de la relatividad especial abandonó las ideas tradicionales de espacio y tiempo, al unirlas en una sola entidad espacio-temporal, más tarde, la relatividad general puso en duda la distinción entre espacio-tiempo y materia, al considerar que la geometría del universo depende de la materia que contiene. Más profunda aún fue la escisión de la mecánica cuántica que abandonó el determinismo y la distinción entre materia corpuscular y ondas de energía.

En la biología, el darwinismo ya había fracturado la cultura, pero la revolución fue aun más profunda cuando la genética de poblaciones terminó por abandonar el concepto esencialista de especie, para dar lugar a la idea de que una especie es una clase de poblaciones que se reproducen juntas sin que haya algún núcleo que defina a todos sus miembros. De todo ello resultó un sentimiento generalizado de crisis, como si las ciencias hablasen de un mundo ajeno a la experiencia que el hombre común tiene de la realidad.

En los comienzos del siglo xx la filosofía analítica se planteó la posibilidad de retejer los lazos entre la imagen científica y la imagen cotidiana del mundo frente al pesimismo de quienes creían que los lazos estaban definitivamente rotos. ¿Cómo los científicos, que son personas iguales a las demás, conectan sus abstrusas teorías con las formas en las que todos nos implicamos en la realidad a través de los sentidos y las prácticas cotidianas?, ¿cómo es posible aceptar y creer en modelos tan alejados de la realidad cotidiana?

Dos estrategias de respuesta nacieron para responder a estas preguntas. Para el **«fundacionalismo»**, toda la arquitectura teórica de las ciencias se asienta sobre unos cimientos que están compuestos por nuestra experiencia más cercana, lo que comprendemos inmediatamente por intuición o porque lo adquirimos por los sentidos. Por tanto, lo que hay que hacer es reducir, o al menos poner en comunicación, las teorías y lenguajes más abstractos con la experiencia cotidiana. Por ejemplo, la teoría de la relatividad con las formas en las que sincronizamos los relojes cuando estamos a distancia o en movimiento.

Para el **«coherentismo»**, la realidad intelectual humana tiene una estructura reticular: cada concepto o teoría remite a otros de una forma interminable, de manera que no es posible conectar con hilos directos las leyes o teorías, tomadas en aislado con algunas experiencias concretas. Al igual que en las catedrales góticas, son las formas en las que se conectan las piedras las que sostienen todo el edificio, y los cimientos no son más que una parte del sistema general. Esta intuición arquitectónica se puede extrapolar a toda la realidad humana: nuestras teorías se apoyan en otras teorías, y todas ellas en prácticas que se enredan unas con otras de manera que los edificios se sostienen o caen juntos. El sistema científico, así, sería una gran construcción que depende de las relaciones entre las partes. Las ciencias, como las culturas, piensan los coherentistas, forman «todos» que no pueden ser entendidos como las sumas de las partes.

En el coherentismo, la justificación se expande de todos los puntos a todos los puntos, como reverberaciones de luz en una red. En el fundacionalismo, la justificación fluye desde la base al vértice.

Ciertamente, el fundacionalismo no tiene el predicamento que tuvo en otros tiempos. La era del posmodernismo ha sido esencialmente coherentista: los deconstruccionismos, neopragmatismos, y otras formas del posmodernismo son ejercicios de coherentismo con variantes. En todas ellas se abandona o critica la idea de que haya fundamentos para el conocimiento (una relación directa con la realidad) o el significado (las condiciones necesarias y suficientes que hacen que algo caiga bajo el alcance de un concepto). El coherentismo, además, tiende a ser holista, es decir, a tomar en cuenta las propiedades del sistema global más que la identidad y el valor de los componentes, que solo existen por relación al todo. El fundacionalismo tiende a ser atomista o individualista desde el punto de vista metodológico. Mientras que el coherentismo es una mirada a sistemas de gran complejidad que no pueden abarcarse con una mirada, un sistema o un pensamiento, el fundacionalismo es una filosofía de crisis. Cuando los sistemas amenazan con hundimiento, o cuando las controversias intelectuales, científicas y políticas, bordean los cambios revolucionarios, el fundacionalismo es una reacción que trata de asentar el suelo de las razones y encontrar luz en medio de la niebla.

Bertrand Russell representa la actitud fundacionalista en la filosofía analítica. En los albores del siglo xx, el sentimiento de crisis se generalizó en todos los campos de la cultura: las ciencias, la política y el arte. De las matemáticas de los transfinitos a la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica; de la termodinámica a la genética de poblaciones. Fue la era en la que los grandes imperios intelectuales –París, Viena, Berlín, Londres– se agitaban con las creaciones modernistas e innovadoras de periodistas, escritores y pintores. Bertrand Russell

está en el centro de este huracán. No puede entenderse a Russell sin el modernismo ni al modernismo sin Russell. Su voluntad de encontrar fundamentos ha de enmarcarse en esta era. Así lo entendieron quienes comprendieron inmediatamente su mensaje, como el Círculo de Viena, del que Russell se distanció, y como Wittgenstein, cuyo pensamiento no puede aprehenderse sin su obsesión por superar la filosofía fundacionalista russelliana que había absorbido.

El fundacionalismo es una filosofía constructiva, es decir, que propone como actividad básica de la filosofía reconstruir una parcela del conocimiento humano sobre bases sólidas (advertencia: una filosofía constructiva no es necesariamente una filosofía constructivista. La filosofía constructivista sostiene que casi todo es una «construcción social», es decir, producto de convenciones culturales y de intereses. La filosofía constructiva, por el contrario, es un método para analizar los complejos en sus partes y sus relaciones). En esta actividad de construcción deben distinguirse dos problemas y sus dos respectivas soluciones: el primero es el problema de la base, es decir, el problema de los materiales básicos con los que se va a realizar la construcción, los materiales que se apoyan en el suelo formado por los fundamentos. El segundo es el problema de la construcción propia, es decir, de la forma en la que se articula la trama que transfiere la justificación o fuerza epistemológica desde la base al vértice. Si no se distinguen estos dos aspectos puede ocurrir que una crítica a uno de los aspectos se dirija equivocadamente contra todo el sistema. En el caso del pensamiento de Bertrand Russell esta diferencia es muy importante porque a lo largo de su extensa carrera cambió sustancialmente su modelo construccionista a medida que atendió a las críticas que suscitaron sus propuestas. En lo que respecta a la base de la construcción, comenzó siendo defensor de los datos sensoriales en el conocimiento empírico y de los axiomas de la lógica en el conocimiento formal, y

posteriormente matizó o cambió aspectos esenciales de la base. En lo que respecta a los instrumentos de construcción, mantuvo en general su confianza en los recursos que él había contribuido a descubrir y que abordaremos en este capítulo y el siguiente: la teoría de las relaciones, la teoría de los tipos lógicos y la teoría de las descripciones definidas. El conjunto constituye lo que llamó *atomismo lógico*, una de las grandes aportaciones a la filosofía contemporánea.

Es posible tener una actitud diferente y, sin embargo, admirar y aprender del otro lado. En lo que se refiere a Russell, las propuestas de reconstrucción lógica de lo real y sus grandes obras sobre fundamentos de las matemáticas, del conocimiento, de la mente y la materia conservan aún el mismo misterio y provocan el mismo sentimiento sublime que las pirámides. Son logros del pensamiento humano que merecen ser estudiados y, como hizo Wittgenstein, dedicar una vida a refutarlos.

El tiempo del idealismo

Irónicamente, Russell comenzó siendo idealista, admirador del hegelianismo en versión inglesa y, por ello, proclive a la actitud coherentista. Poco antes de acabar sus estudios universitarios, sin embargo, junto con su amigo George E. Moore se desplazaría hacia el otro polo de la filosofía. De 1890 a 1893 Russell disfrutó de una beca en Cambridge para preparar el Tripos en matemáticas (examen de licenciatura temible por su dureza, para cuya preparación los alumnos solían acudir a preparadores especializados). Russell obtuvo la posición 7 en los *wrangler*, los alumnos que pasan el examen con notas excelentes. Estudió las matemáticas que le exigían pero se sentía decepcionado por el escaso rigor de los conceptos y las pruebas. El Tripos de

Cambridge estaba orientado fundamentalmente al cálculo matemático con aplicaciones en la física (de hecho la escuela de Cambridge fue fundamental en el desarrollo matemático de la física) y el interés por los fundamentos de la matemática era bajo. Russell quedó, pues, un poco decepcionado. Su pasión por las matemáticas venía de su formación nada convencional. *Los elementos* de Euclides, primero, y después las geometrías no euclídeas habían despertado en él la fascinación por las construcciones geométricas del espacio a partir de muy pocos principios o axiomas. En esa época entró en contacto con las matemáticas que se estaban desarrollando en el continente, y en particular con las obras de Dedekind y Cantor (conoció la obra de Frege más tarde).

A raíz de su decepción con los planteamientos matemáticos de la universidad, Russell se pasó al Tripos en Ciencias Morales y encontró un espíritu distinto en la filosofía predominante en Cambridge en ese momento: el idealismo de Francis Herbert Bradley, representado por John M. E. McTaggart, también miembro de la sociedad Los Apóstoles, y por George Stout, quien le inició en Bradley y su *Apariencia y realidad.* Encontró en el idealismo una promesa de unidad del conocimiento por encima de las divisiones y miradas particulares de cada ciencia. El idealismo inglés era hegeliano solamente en superficie. La distinción radical que establecía Bradley entre apariencia y absoluto llevaba, en realidad, a una suerte de escepticismo sobre casi todo: la materia, el espacio y el tiempo. Russell fue mucho más cercano a McTaggart, profesor suyo, cuya obra más importante –póstuma– es *La naturaleza de la existencia* (1921). McTaggart estaba obsesionado por mostrar que todo lo que constituye nuestro mundo, desde lo físico a lo ficcional, tiene cierta forma de realidad, algo que a Russell le atraía por su dedicación a los «objetos» matemáticos.

Russell había descubierto en su estudio de la geometría una serie de antinomias (en lógica, paradojas o contradicciones irresolubles: entre punto y línea, entre movimiento absoluto y relativo) que podrían resolverse en un Absoluto idealista como el que según Bradley garantizaba la unidad del todo, pero al precio de un escepticismo radical que no estaba dispuesto a aceptar. En las dificultades que encontró en su investigación se gestó la ruptura con el idealismo que manifestó en *Los principios de las matemáticas* (1903). Como hemos comentado, el idealismo, en su versión inglesa, tenía mucho atractivo para el joven Russell, que aspiraba a una justificación global del conocimiento humano. Implicaba una perspectiva por encima de todas las ciencias particulares, como si la filosofía pudiese postular una teoría del mundo a la que no podrían acceder las ciencias por su propia parcialidad. El postulado esencial era que la realidad es una. Russell identificó pronto que el *monismo* (u holismo) hegeliano se basaba en una cierta concepción de las relaciones, a la que llamó «teoría intrínseca» de las relaciones.

En este marco idealista, que para Russell fue más kantiano que hegeliano (pues Russell, como Kant, prefería el construir los todos desde las partes al concepto hegeliano de que la parte solo se explica en el todo), escribió *Ensayo sobre los fundamentos de la geometría*, como tesis de licenciatura, donde mantenía una posición trascendental que iba más allá del idealismo kantiano y postulaba una estructura espacial externa desde los principios de la geometría proyectiva y la geometría métrica (Kant postulaba que los principios de la geometría se basaban en estructuras internas de la sensibilidad, sin referencia a ninguna realidad externa). Aquí aparece ya lo que será la principal preocupación de su obra epistemológica: cómo pasar de descripciones basadas en perspectivas individuales a una estructura objetiva del espacio. Las invariancias y congruencias de la geometría proyectiva y métrica le suministraban en este momento la idea para resolver este

problema, que es el paso del conocimiento privado al conocimiento público.

El estilo trascendental que adoptó Russell en esta investigación pretendía establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento geométrico, y por extensión de la ciencia. Para ello necesitaba encontrar principios para cualquier teoría sobre un campo que fuese experienciable. Como suele ocurrir en los argumentos trascendentales, las condiciones de posibilidad (principios) que se postulan no pueden establecer que sean las únicas posibles para cualquier teoría (un argumento trascendental explica que no podríamos usar un concepto a menos que se den ciertas condiciones, bien en nuestro esquema conceptual (principios) o en la misma realidad (realismo trascendental). Russell estaba entonces convencido del presupuesto de unicidad y unidad del conocimiento que prometía el hegelianismo al modo inglés, pero más tarde sería este el punto central de su crítica al idealismo. Lo interesante de esta etapa de formación es que muestra que estaba preocupado, como mucho después lo estarían los positivistas lógicos influidos por él, por la unidad de las ciencias. Russell buscaba un sistema de abstracción de las cualidades sensoriales de las ciencias particulares para encontrar unos principios generales que después, en una tarea de síntesis, resultaran suficientes para dar cuenta de las teorías particulares sobre cada campo. Este movimiento de ascensión analítica y descenso sintético, con el objeto de constituir algo así como la pirámide del conocimiento humano, será una de las líneas centrales del pensamiento de Russell y una de las que más influiría en la filosofía contemporánea.

Aunque su primera obra no tenga un puesto destacado en la historia de la filosofía, es muy indicativa de las pasiones intelectuales que estaban guiando la investigación de Russell. Su capítulo I se titula «Breve historia de la metageometría» y aborda el problema del espacio una

vez que han aparecido geometrías no euclideanas, es decir, que nacen de la negación del axioma de las paralelas (el Quinto Postulado de la Geometría de Euclides postula que si una recta que cruza otras dos forma con ellas ángulos menores de dos rectos, aquellas se cruzarán en un punto, del lado de los ángulos menores. Es una forma de definir «rectas paralelas». Las geometrías no euclideanas son aquellas que no admiten este postulado. Por ejemplo, no se cumple en las geometrías esféricas. Así, si prolongamos dos rectas sobre la superficie terrestre, se unen en algún punto aunque las consideremos «paralelas» en un cierto intervalo, como ocurre con los meridianos terrestres). El problema que preocupaba a Russell era la idea kantiana de que el espacio está dado por una intuición a la que no corresponde una materia externa. En este sentido es subjetivo. Pero, por otro lado, la geometría debe ofrecer una certeza «apodíctica» (demostrable): «la aparición de la metageometría ha destruido la licitud del argumento que procede en el orden de geometría a espacio; no podemos afirmar en adelante que Euclides tenga posición apodíctica con razonamientos puramente geométricos».

Russell aún no podía tener un mapa completo de la disciplina, pero lo que ocurría en la geometría estaba también ocurriendo en otras zonas de la matemática, donde la aparición de la teoría de conjuntos como gran intento de construcción de una metamatemática, principalmente aplicada a la construcción de los números, había producido conmociones parecidas sobre las intuiciones inmediatas de lo que es un número. Más allá de las matemáticas, la cuestión de la naturaleza física del espacio estaba a punto de producir una revolución que Einstein llevaría a cabo en 1905 con su Teoría de la Relatividad Especial, pero que ya estaba en el ambiente, tanto en la obra de filósofos como Ernst Mach como en la de matemáticos como Henri Poincaré.

Había muchas más transformaciones en marcha de las que Russell no podía ser más consciente que cualquier persona familiarizada con

la ciencia de fin de siglo, pero en todas ellas flotaba el mismo problema: las transformaciones en la imagen científica del mundo eran tan grandes que producían una fractura radical entre la intuición del mundo y la descripción incomprensible para la persona común y corriente. Pero Russell intuía, captaba perfectamente los signos de los tiempos, con la ruptura de la armonía entre el orden de las ideas y el orden de las cosas en la base de toda la filosofía moderna, tanto racionalista como empirista.

La filosofía contemporánea nace en un giro antipsicologista contra las filosofías kantiana y empirista que habían dominado durante el siglo XIX. El empirismo había llevado a considerar que las leyes de la lógica eran una suerte de leyes psicológicas que nacían del modo particular del pensamiento humano. Los kantianos, por su parte, creían que las formas objetivas del mundo estaban puestas por las estructuras *a priori* de la mente. Las matemáticas (y en el caso de Frege y Russell, la lógica) eran un territorio donde se podía buscar un conocimiento no fundado en la psicología. Las matemáticas se convierten así en una especie de Gran Hermano que vigila las proclividades relativistas de las ciencias particulares y, sobre todo, de la filosofía.

«Fue hacia fines de 1898 cuando Moore y yo nos rebelamos contra Kant y Hegel. Moore señalaba el camino pero yo le pisaba los talones», escribe Russell en *Mi desarrollo filosófico*. A ambos les importa distinguir hechos y experiencias. A Moore, dirá Russell, le importa el realismo, a Russell la crítica al monismo hegeliano. Nota que esta concepción es profundamente dependiente de la idea de que toda atribución de propiedades tiene la forma sujeto/predicado. El abandono de esta concepción anclada con fuerza en las gramáticas de las lenguas ordinarias será uno de los puntos centrales de su aportación analítica. Este descubrimiento lo hizo en paralelo a Frege, e independientemente de él, puesto que leyó su obra cuando, ya tardíamente, había

establecido que el análisis lógico de muchas expresiones nos permite desvelar el trasfondo metafísico implícito en el lenguaje. Russell describe su abandono del monismo hegeliano, que postulaba que toda la realidad es una y que las partes no se entienden sin comprender el todo, como «una gran liberación; como si hubiese escapado de un invernadero a un promontorio barrido por la brisa».

En 1900 publicó *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, nacido de sus clases en Cambridge. Su estudio de Leibniz, y especialmente de la *Monadología*, le ayudó a entender la naturaleza de los problemas que afectaban al idealismo. Russell sostiene que la obra de Leibniz se asienta en cinco principios, de los que, nos dice, Leibniz no era completamente consciente. Este juicio anticipa muchas de las obsesiones ulteriores de la filosofía russelliana:

I. Toda proposición tiene un sujeto y un predicado. II. Un sujeto puede tener predicados que son cualidades existentes en tiempos diferentes (tal sujeto se llama *sustancia*). III. Las proposiciones verdaderas que no afirman existencia en un tiempo determinado son necesarias y analíticas; pero las que afirman existencia en un tiempo determinado son contingentes y sintéticas. Estas últimas dependen de causas finales.[1] IV. El Ego es una sustancia. V. La percepción nos da un conocimiento del mundo exterior, es decir, de seres existentes distintos de mí y de mis diferentes situaciones.

[1] Este principio, que detecta en Leibniz, es un modo original de distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas, es decir, de proposiciones cuya verdad depende únicamente de nuestras convenciones lingüísticas o conceptuales, como, por ejemplo «los catalanes son los censados en Cataluña», y las sintéticas, cuya verdad hay que descubrir en la estructura de las cosas, como por ejemplo «los catalanes aman comer *calçots*». Las primeras se reducen a definiciones, y no afirman ninguna existencia, sino una relación entre signos, en las segundas, sin embargo, se afirma implícitamente existencias (como las de los catalanes, los *calçots* y la relación de amar).

El hilo conductor de la filosofía de Russell será en adelante la tensión contra alguno de estos principios, en particular el primero, y el desarrollo de otros, especialmente del IV.

Las preocupaciones de Russell fueron siempre de carácter filosófico: «¿qué es lo que hay?», «¿cómo podemos conocerlo?». El atomismo lógico era una respuesta a estas dos preguntas. Pero en el sistema se puede distinguir entre el método de construcción de lo real (o las justificaciones de los juicios sobre lo real) y los ladrillos o entidades con las que se construye el amueblamiento del mundo (en un sentido muy amplio que incluye las existencias abstractas de las entidades matemáticas o de los estados mentales).

En las dificultades que encuentra se gestan las líneas básicas de lo que será más tarde el atomismo lógico. En primer lugar, comienza a ver como un problema central para la construcción global del conocimiento la teoría de relaciones (lo que hoy incluimos en la teoría de conjuntos). A diferencia del método de individuación idealista que supone que una identidad se individúa por todas sus relaciones basadas en sus propiedades intrínsecas, Russell necesitaba introducir la diferencia entre simples y complejos. La idea de perspectiva que obtenía de Leibniz era una fuente de intuiciones para su ulterior obra.

La búsqueda del lenguaje perfecto

El sueño de que un lenguaje perfecto haga transparente el pensamiento y sus relaciones con la realidad ha sido una constante en la historia, como ha relatado Umberto Eco en su conocida obra *La búsqueda de la lengua perfecta*. El desarrollo de la lógica formal pertenece a esta tradición y parte de la constatación de que tanto los lenguajes naturales como el propio lenguaje de las matemáticas y las ciencias, según se emplean

en la práctica diaria, están corrompidos por las ambigüedades, por las limitaciones de sus estructuras sintácticas y por sus compromisos pragmáticos, de forma que solamente en un lenguaje formalmente limpio de estos defectos es posible hacer explícito lo que le importa al filósofo o al científico: cuál es la base racional real para aceptar las afirmaciones que constituyen a las ciencias como conocimiento (formal o factual).

En la primera década del siglo xx, Russell se sumergió en un trabajo febril que habría de resultar en los tres volúmenes publicados de *Principia Mathematica*. Trabajó junto a Whitehead, pero él es el principal responsable de las tareas de formalización, así como de los grandes pilares sobre los que se sostiene *Principia*: la teoría de las relaciones (fundamentalmente entre conjuntos), la teoría de las descripciones definidas y la teoría de tipos, que trataremos en breve.

En el verano de 1900, los Russell, Alys y Bertrand, asistieron junto con los Whitehead, Alfred y Evelyn, al Congreso de Lógica, Filosofía e Historia de la Ciencia de París. Russell leyó una ponencia titulada «Sobre la idea de orden y la posición absoluta en el espacio y el tiempo». Russell había sido invitado el año anterior al congreso por Louis Couturat, matemático y lógico que se adscribiría a la corriente logicista (que creía que todas las matemáticas podían ser reducidas a axiomas de la lógica formal, es decir, a tautologías derivadas de nuestras convenciones lingüísticas). En la audiencia estaban pensadores de la talla de Poincaré, Henri Bergson, Couturat (como ya se ha mencionado) y Giuseppe Peano, que estaba trabajando en una especie de nueva enciclopedia de matemáticas que denominaba *Formulario Mathematico*. Peano era el promotor del método axiomático, que trataba de construir los números naturales a partir de un pequeño número de proposiciones que reciben el nombre de «Axiomas de Peano». Se conocieron y Peano le entregó a Russell un borrador del *Formulario*, que este habría de publicar en 1907 junto con una copia de otros escritos suyos. La influencia de su trabajo

sobre Russell fue determinante para el desarrollo de *Principia Mathematica*. Peano había desarrollado un lenguaje simbólico y, sobre todo, un sistema axiomático paralelamente a Frege.

Aunque Russell conocía algo de los escritos de Peano, parece que trabar con él una relación personal le inspiró a llevar a cabo una reconstrucción completa de los fundamentos de las matemáticas reduciendo sus principios a los de la lógica. La base eran los austeros elementos que componían los axiomas de Peano: los números naturales sobre una base mínima como «uno es un número» y «el sucesor de uno es un número» (y así hasta el infinito). Por otra parte, dos clases se pueden decir que son «equinumerosas» si podemos contar sus elementos y tienen el mismo «número», así se abstrae el concepto de número. Estos dos conceptos le permitían plantear un programa en donde «número», como extraña entidad que había preocupado a todos los matemáticos desde los pitagóricos, remitía a formas más abstractas, de hecho lógicas, donde se podían tratar la ordinalidad y la cardinalidad, los dos aspectos básicos de los números.

La importancia de los llamados axiomas de Peano-Dedekind forma parte de una larguísima historia de la Teoría de Conjuntos en la que Russell tuvo una importancia relativa desde el punto de vista de la matemática «realmente existente». Sin embargo su aportación a la lógica simbólica ha sido de primer orden al plantearse la inmensa tarea de formalizar todas las matemáticas como una extensión de la lógica. En 1901, Russell publicó en la *Rivista di Matematica*, dirigida por Peano, un artículo sobre lógica de relaciones que ya anunciaba en esquema la gran construcción de su obra maestra de 1910, *Principia Mathematica*. En 1903 publicó *Los principios de las matemáticas* (que no se debe confundir con la obra recién citada), de los que nos dice que fueron escritos en unos pocos meses en 1900. Enuncia así su propósito: «La presente obra se propone dos fines principales. Uno

Misticismo y lógica

La lógica tradicional consideraba que las proposiciones «Sócrates es mortal» y «Todos los hombres son mortales» eran del mismo tipo; Peano y Frege mostraron que son de forma completamente diversa. La importancia filosófica de la lógica puede ilustrarse con el hecho de que esta confusión (cometida aún por la mayoría de los autores) oscureció no solo todo el estudio de las formas del juicio y de la inferencia, sino también el de las relaciones de las cosas con sus cualidades, de la existencia concreta con los conceptos abstractos y del mundo de los sentidos con el mundo de las ideas platónicas. [...] no cabe exagerar la importancia filosófica del avance que ellos aportaron.

La creencia o la convicción inconsciente de que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado; en otras palabras, de que todo hecho consiste en que alguna cosa tiene una cualidad, ha impedido a la mayoría de los filósofos explicar el mundo de la ciencia y el mundo de la vida diaria. Si se hubieran afanado de veras en ofrecer tal explicación habrían descubierto muy pronto su error; pero la mayoría de ellos se afanó menos en comprender el mundo de la ciencia y de la vida diaria que en acusarlo de irrealidad

de ellos, demostrar que toda la matemática pura trabaja únicamente con conceptos que pueden definirse en función de un número muy pequeño de conceptos fundamentales y que todas sus proposiciones se pueden deducir de un número muy pequeño de principios lógicos fundamentales». En este libro Russell presenta su tesis logicista de que las matemáticas y la lógica son idénticas. Su primera frase expresa un principio audaz: «Matemática pura es la clase de todas las proposiciones de la forma '*p* implica *q*', donde *p* y *q* son proposiciones que contienen una o más variables, las mismas en las dos proposiciones, y ni *p* ni *q* contienen ninguna constante excepto las constantes lógicas». En la segunda edición de 1937, Russell añadiría 10 interesan-

como contrapuesto a un mundo «real» suprasensible. La creencia en la irrealidad del mundo de los sentidos surge con fuerza irresistible en ciertos estados de ánimo.

La lógica del misticismo muestra, como no podía menos de suceder, los defectos inherentes a todo lo malicioso. Mientras predomina la actitud mística no se siente la necesidad de la lógica; cuando aquella se debilita, la tendencia hacia la lógica se reafirma pero con un deseo de conservar la evanescente visión interior o, por lo menos, de probar que *hubo* visión interior y que lo que la contradiga es ilusión. La lógica que entonces surge no es desinteresada e ingenua y está animada por cierto odio hacia el mundo a que debe aplicarse. Semejante actitud no coopera por supuesto a óptimos resultados. Todo el mundo sabe que leer un autor con el solo fin de refutarle no es el camino para entenderlo; igualmente, es improbable que una lectura del libro de la naturaleza con el prejuicio de que todo es ilusión nos lleve a comprenderla. Si nuestra lógica debe hallar inteligible el mundo no debe ser hostil a él, sino que debe estar animada por una auténtica aceptación; aceptación que no es frecuente encontrar entre los metafísicos.

Extracto de *Nuestro conocimiento del mundo externo*

tísimas páginas que recopilan los límites de su proyecto. Pero hasta después de *Principia*, este postulado sobre la matemática pura será la creencia que hace de motor de su trabajo. Parecía la realización de su sueño juvenil de encontrar en las matemáticas la prueba de que la humanidad podía alcanzar algún conocimiento más allá de toda duda.

Russell era consciente de que este proyecto se enfrentaba por un lado a los filósofos, pues desprendía la lógica de la filosofía, a la que había pertenecido desde Aristóteles, convirtiéndola en una ciencia autónoma, y a los propios matemáticos, pues ya sabía que situaba el trabajo de Cantor en el núcleo básico de las matemáticas con las dificultades de fundamentos que cargaba (Poincaré lideraba esta opinión. Es el

autor del sarcasmo «ya no debemos considerar a la lógica estéril pues engendra contradicciones»). Y era consciente también de que la teoría de conjuntos estaba bordeada por paradojas o contradicciones, una de las cuales descubriría él mismo en los siguientes años, pero la obra de Peano le parecía que era una manera de tratar los problemas filosóficos que a él le importaban: el infinito, el continuo, los infinitésimos.

Paradojas y crisis

A partir de 1900 Russell y Whitehead iniciaron una estrecha colaboración. Ambos deseaban publicar una segunda parte de sus respectivas obras *Los principios de las matemáticas* y *Álgebra universal*. En la primavera de 1901 descubre lo que hoy conocemos como *Paradoja de Russell*. Estaba trabajando en la hipótesis del continuo de Cantor, a saber, el supuesto de que no hay un cardinal mayor que el de 2 elevado a Aleph, es decir, el conjunto de todos los subconjuntos de los números reales. El logicismo trataba de construir los números a través de la formalización de las relaciones entre clases (conjuntos). En este contexto formuló la antinomia o paradoja de si la clase de las clases que no son miembros de sí mismos pertenece a esta clase o no. Veamos: algunas clases son miembros de sí mismas, como por ejemplo el conjunto de todas las clases, pero otras no: el conjunto de todos los ratones no es un ratón. Ahora bien, en la clase X de las clases que no son miembros de sí mismos, si X es un miembro de sí mismo entonces no pertenece a la clase X, y si no pertenece a la clase X entonces pertenece a la clase X. Russell y Whitehead estaban por entonces escribiendo lo que una década después sería *Principia Mathematica*. La paradoja les obligaba a reconsiderar muchas partes que la permitían, pero Russell era optimista respecto a la solución del problema.

Poco a poco Russell se dio cuenta de la dificultad que presentaba. Escribió una conocida carta a Frege pidiéndole ayuda y diciéndole que sus axiomas eran inconsistentes si la paradoja era correcta. Frege, desolado, con los *Grundgesetze* ya en imprenta, apreció rápidamente la dificultad e intentó resolverla mediante un apéndice donde trataba de salvar sin éxito su programa. El caso es que dejó sin escribir un tercer tomo que tenía planeado. Por su parte, Russell, que había descubierto la paradoja, para resolverla tendría que limitar el tipo de clases o conjuntos permisibles en una teoría matemática. Pero en realidad planteaba una cuestión más amplia sobre la existencia de entidades abstractas, y en general sobre la denotación y referencia. A la primera dificultad respondió con la teoría de tipos, que trataremos a continuación; a la segunda, con una de sus grandes innovaciones en filosofía analítica, la teoría de las descripciones definidas, que veremos en el capítulo siguiente.

La teoría de tipos es un desarrollo técnico en teoría de conjuntos que Russell esbozó como apéndice en *Principia Mathematica.* La idea es que se pueden ordenar las oraciones de un lenguaje en una jerarquía de niveles que comienzan, en el más básico, por las oraciones que versan sobre clases de objetos individuales. En el siguiente nivel se pueden introducir oraciones acerca de clases de clases (o conjuntos de conjuntos de individuos, etc.) Así, se puede evitar hablar de entidades tan extrañas como la clase de todas las clases puesto que no hay ningún nivel en el que aparezca este conjunto. La teoría de tipos nos permite distinguir entre referirnos a particulares o referirnos a conjuntos o clases como si fueran particulares. Esto se puede hacer cuando estamos dentro de un mismo tipo. Ello nos permite referirnos a clases sin tener que aceptar su existencia. El ejemplo que usa Russell en *La filosofía del atomismo lógico* (la exposición más madura de su sistema, en unas conferencias impartidas en 1918) es:

Así, cuando yo diga: «La clase de los hombres tienen tantos y tantos miembros», es decir, «Hay tantos y tantos hombres en el mundo», mi afirmación derivará del enunciado de que «x es humano» es una función satisfecha por tantos y tantos valores de x.

Podemos así predicar una propiedad de las clases, como la de tener tantos o cuantos miembros, sin suponer que existen tales cosas como las clases. Russell establece la condición (en la versión ramificada de la teoría de tipos) de que no se pueden usar variables cuantificadas que refieran a funciones proposicionales («x es humano») a menos que pertenezcan a un nivel más bajo que la proposición indicada. Para expresarlo con otro de los ejemplos de Russell: el conjunto de todas las cucharillas no es una cucharilla.

Independientemente del valor que tenga como recurso matemático, la teoría de tipos representa muy bien el estilo filosófico de Russell en todos los terrenos. Es un recurso constructivo en el que se trata de resistir cuanto sea posible la afirmación de la existencia de una entidad remitiéndonos al tipo inferior.

Los nombres y las cosas

El rey de Francia está calvo

Todos y algunas

Cuando estaba trabajando en la reducción de las matemáticas a la lógica, intentando resolver las paradojas, Russell encontró un modo de estudiar las oraciones predicativas singulares (que afirman algo de algo de un particular: «el rey de Francia está calvo»). Este hallazgo es el de las *descripciones definidas*. Figura, junto con el análisis de Frege de las oraciones que contienen lo que en lógica se denominan «cuantificadores» («todos los emperadores están desnudos», «algunos emperadores están desnudos»), como un ejemplo paradigmático de lo que el análisis lógico puede hacer por la filosofía.[2] Y de hecho son dos

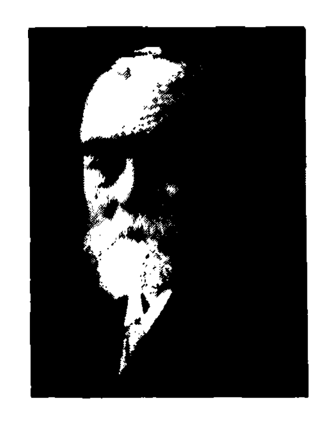
[2] En el último capítulo de su *Historia de la filosofía*, ya en una fecha tardía (1944), Russell afirma de la obra de Frege que «a despecho de la naturaleza de sus descubrimientos, que abrían realmente una nueva época, permaneció sin recibir el menor reconocimiento hasta que yo llamé la atención sobre él en 1903». Probablemente es excesivo el mérito que se atribuye como descubridor de Frege, pero también es cierto que no habríamos comprendido la importancia que tiene su obra para la filosofía si no fuese por la contribución de Russell. Russell y Frege son las dos fuentes originarias del análisis filosófico contemporáneo.

grandes conquistas de la filosofía de todos los tiempos. Por qué algo tan modesto como el análisis lógico de unas oraciones muy comunes del lenguaje cotidiano es tan significativo resulta un poco complicado de explicar y entender, pero es fundamental para comprender la filosofía contemporánea.

El origen de la cuestión está en la determinante influencia que la estructura gramatical «Sujeto-Predicado» ha ejercido sobre la filosofía de todos los tiempos. Esta estructura de las frases nominales parece sugerir una cierta forma de ver las cosas del mundo, una «ontología», se dice en filosofía: la de que hay «sustancias» desnudas que van cualificándose o describiéndose a través de propiedades. Así, decimos «la rosa *es* blanca», y esto parece sugerir que hay algo, «la rosa», una sustancia del mundo, que posee una «propiedad», a saber, «la blancura», que la distingue de otras sustancias similares que son rojas o fucsias. El hilemorfismo, nombre que tiene la metafísica aristotélica, dividía estas propiedades en «esenciales» y «accidentales» y, a través de esta división, se organizaba un amueblamiento ontológico del mundo en clases de cosas («animales racionales», por ejemplo, describía a la «clase humana»). La importancia que ha tenido este compromiso ontológico de la gramática ha sido enorme en todos los campos del pensamiento. La lógica estuvo basada en él hasta la llegada de Frege y Russell. La metafísica (en la acepción que distingue metafísica de ontología por ocuparse del «ser») ha estado igualmente sujeta a esta forma. La epistemología o teoría del conocimiento, en donde se discuten las condiciones en las que los humanos pueden llegar a conocer algo, dependía igualmente de la distinción entre «sustancias» y «propiedades».

No fueron solamente Frege y Russell quienes notaron esta dependencia. Desde Nietzsche a Heidegger, filósofos de otros modelos de pensamiento distintos al analítico también estaban empeñados en superar

esta frontera onto-gramatical. Pero fueron los lógicos quienes dieron con un camino que ha transformado la filosofía más básica contemporánea. No podríamos explicar sin ellos ni el *Tractatus* de Wittgenstein (que es en parte una respuesta a Russell, pero una respuesta desde dentro) ni la filosofía del lenguaje contemporánea y, especialmente, la obra del filósofo norteamericano Willard O. Quine, que, junto con los anteriores, ha escrito la agenda del pensamiento más creativo del siglo xx en lo que se refiere a las relaciones entre el lenguaje y el mundo.



El filósofo, matemático y lógico Gottlob Frege.

El cambio que produjo Frege fue sustituir el esquema «Sujeto-Predicado» por una forma mucho más abstracta tomada de las matemáticas: «Función-objeto». Este desplazamiento es un poco enrevesado, y se suele explicar en el primer curso de lógica, pero se puede entender con los ejemplos anteriores. «Todos los emperadores están desnudos» se analizaría así: «Para todos los individuos: si los individuos pertenecen al conjunto de los emperadores, entonces, también pertenecen al conjunto de los objetos desnudos». Por su parte, «algunos emperadores están desnudos» se traduciría en «hay individuos que pertenecen al conjunto de los emperadores y pertenecen también al conjunto de los objetos desnudos». ¿Qué hemos ganado con esta reescritura tan cacofónica y artificiosa? Aparentemente poco, pero un filósofo descubre ahí una mina de oro: la forma (he dejado la forma en lenguaje natural para no usar el simbolismo abstracto de la lógica, que sería central si tuviésemos que continuar el análisis) expresa o desvela por debajo de la estructura gramatical una estructura de objetos y de contextos que el lenguaje natural dejaba implícitos. Así, cuando decimos «para todos los individuos» estamos estableciendo una

condición para los objetos de un contexto de discurso sin que nos importen sus características particulares. Ahora cambiamos desde una afirmación categórica a una forma condicional: de afirmar todos los emperadores están desnudos, decimos «si algún individuo pertenece al conjunto de los emperadores, entonces pertenece al conjunto de los objetos desnudos». Como se ve, hemos sustituido el lenguaje de sustancias y propiedades por relaciones entre conjuntos. Es un lenguaje más neutro, porque un conjunto podemos describirlo y determinarlo de dos modos, o bien contando todos y cada uno de sus miembros o bien atendiendo a una propiedad que todos ellos y solo ellos tienen. El cambio clarifica mucho las relaciones lógicas entre las oraciones y por ello el significado realmente cognitivo de las expresiones.

Pensemos en uno de los argumentos teológicos más tradicionalmente empleados en el apostolado religioso: «todos los hombres y todas las culturas adoran a algún tipo de dios, luego la religión es una creencia universal». Si analizamos el contenido usando el análisis de Frege desvelaríamos una potencial falacia escondida en este argumento: «todos los hombres y culturas adoran a algún dios» pero de aquí no se deriva lógicamente «hay un dios que es adorado por todos los hombres y culturas» (véase en otro ejemplo: «todos los hombres aman a alguna mujer», pero eso no implica que haya una mujer que sea amada por todos los hombres). Rainer María Rilke comienza su segunda elegía del Duino con el celebrado verso «todo ángel es terrible». El análisis lógico nos consiente resistir la implicación ontológica del verso: «Para todo x si x es un ángel entonces x es terrible». Al ser un condicional, cae sobre nuestras espaldas demostrar que se cumple la condición: si x es un ángel. La oración es falsa si los ángeles no son terribles, pero cabe la posibilidad de que no haya ángeles y la oración sea una contingencia que depende de cómo sean las cosas.

Este análisis nos permite aproximarnos a la forma real de nuestras prácticas de investigación, ya sea en las ciencias o en la vida cotidiana, como hace el detective que quiere resolver un caso de robo con amenaza: hay que separar, por un lado, la descripción de los hechos y las conjeturas sobre el culpable y, por otro, el trabajo (arduo) de la identificación de quién es el delincuente («el asesino tenía barba y fumaba cigarros habanos, y solamente un miembro del grupo tiene estas dos características»).

Descripciones y objetos descritos

A Russell le preocupaba qué cosas de las que pensamos existen y cuáles no. Cuando Moore y él se distanciaron del idealismo de Bradley hacia 1898, adoptaron una posición que calificaron como «pluralismo», que no era sino un realismo fuerte (la teoría que mantiene la existencia independiente de la mente de ciertos objetos) basado en estos tres principios: *1)* existen los objetos cotidianos como las personas, los cuerpos, los objetos materiales (piedras, sillas, encerados...); *2)* existen de algún modo los objetos abstractos de los que habla la matemática, como números, conjuntos, relaciones, etc.; *3)* también, de alguna forma, los objetos existentes en el pensamiento tienen algún grado de realidad (los elfos, la Patrulla X y el actual rey de Francia deberían tener alguna forma de existencia). El realismo de Russell era una forma de *realismo directo*, un realismo en el que no hay tal cosa como las «ideas» o el velo de las ideas sino en el que las palabras adquieren significado relacionándose directamente con las cosas.

A Russell le ocurría algo similar a lo que nos pasa cuando escuchamos este mensaje de la compañía telefónica: «el número marcado no existe». La primera vez que nos ocurre sentimos un cierto sentimiento de paradoja, que era exactamente lo que Russell pen-

sabía entonces. Si algo es pensado debería existir, por lo que las oraciones que terminan en «X....no existe» deben ser falsas. La razón fundamental que sostenía el realismo de Russell era que los objetos que son denotados por los conceptos son los que constituyen el significado de estos conceptos. Así, «El presidente de la República Española» significa «Manuel Azaña» desde 1936 hasta 1939. Ahora que España no es una república, diría Russell, no podríamos decir que no significa nada sino que tiene algún tipo de *subsistencia* aunque no haya ninguna persona que dé significado al concepto. Pero esta concepción es excesiva. Llena el universo de cosas, unas reales y otras pensadas. Además de Russell, era defendida por aquel entonces por el filósofo austriaco Alexius Meinong (1853-1920) en su libro *Teoría de los objetos* de 1904. Y plantea el problema de las oraciones negativas de existencia: «Dice el necio en su corazón: no hay dios» (Salmos, 14, 1-3). Pero, si no hay dios, razonarán muchos filósofos, entre ellos Descartes, ¿cómo es posible que yo tenga esta idea? Todo filósofo sabe que la metafísica (o la ontología) comienza con una pregunta parecida a esta.

Frege había soslayado estos problemas, hasta cierto punto, al distinguir entre *sentido* y *referencia*. El sentido se encarga de «entender» y la referencia de relacionar las palabras y las cosas (la referencia sería el equivalente de la denotación russelliana mientras que el sentido es la forma en la que se presenta la referencia y así es captada por la persona hablante). Russell intentó una solución similar en *Los principios de las matemáticas* a través de lo que llamó «conceptos denotativos», que tendrían una función similar a los sentidos fregueanos, a saber, permitir que hubiese términos que tuviesen significado sin tener referencia, como «trolls» o «el último rey de Gondor», que aparecen en *El señor de los anillos*. Sin embargo encontró dificultades técnicas para acomodarlos en su programa de reducción de las matemáticas a la

lógica (dificultades que tienen que ver, básicamente, con cómo representar en el lenguaje de la lógica formal estos conceptos).

Fue en su artículo «On denoting» (Sobre la denotación), publicado en la revista *Mind* en 1905, donde Russell dio a conocer su análisis de las descripciones definidas. Este artículo es de una importancia primordial en la obra de Russell. Se podría afirmar que en él está contenido en ciernes todo lo sustancial de su filosofía desde su concepción del significado hasta la ontología y la teoría del conocimiento, dejando a un lado que es el mejor exponente de su capacidad de análisis lógico.

Pensemos en una oración como «El actual rey de Francia está calvo». ¿De qué habla? La entendemos perfectamente, pero no hay ningún rey en Francia. Pensemos en una oración como «Guardiola está calvo». La entendemos perfectamente, pero resulta que Guardiola no está del todo calvo. Las dos oraciones son falsas, pero cada una lo es a su modo. Tenemos un lío entre lo que entendemos, lo que consideramos verdadero o falso, y la realidad en la que existen o faltan las cosas de las que hablamos. Esta es la madeja que quiso desenredar Russell en «On denoting». Y a veces la prosa de Russell recuerda a la de Borges (o quizá es lo contrario, pero esta controversia no es la nuestra):

> En virtud del principio de tercio excluso, una de estas dos proposiciones «A es B» o «A no es B» ha de ser verdadera. Por tanto, o bien es verdadera «El actual rey de Francia es calvo» o lo es «El actual rey de Francia no es calvo». No obstante, si enumerásemos las cosas que en el mundo son calvas y a continuación hiciésemos lo mismo con las que no son calvas, no hallaríamos al actual rey de Francia en ninguno de ambos conjuntos. Los hegelianos, con su predilección por la síntesis, concluirían acaso que lleva puesta una peluca. («On denoting», 63)

Las descripciones definidas se contraponen a las descripciones indefinidas. Si comparamos las expresiones definidas con las indefinidas («El actual rey de Francia» con «Un rey de Francia»), nos encontramos con una sutil diferencia: las primeras, las definidas, parecen funcionar como sustitutos de nombres propios, pues nos permiten identificar sin confusión un objeto particular entre los que pueblan el universo. Decimos, «el director de *Alemania, año cero*» y esta expresión parece identificar fuera de toda duda a Roberto Rossellini. Lo hace a través de una descripción que parece ofrecernos la unicidad. Si, por el contrario, decimos, «un director de cine», esta expresión describe ciertos objetos del mundo, pero no los identifica, o no lo hace a menos que tengamos ya un conocimiento directo de un cierto personaje en particular del que pudiéramos decir «X... es... un director de cine».

Si aceptamos que las dos formas de descripción se distinguen en que las definidas son algo así como nombres, entonces, nota Russell, nos vamos a encontrar con una consecuencia un tanto extraña pero que en filosofía puede resultar desagradable. Si la descripción funciona como un identificador fiable, podemos sustituir la descripción por el nombre. Así, en la frase «El director de *Alemania, año cero* amó intensamente a Ingrid Bergman» podemos sustituir la primera parte por «Rossellini amó intensamente a Ingrid Bergman» y no habría ningún problema. Imaginemos ahora que un crítico de un periódico se pregunta: «¿Quién es el director de *Alemania, año cero*?», a lo que el becario de documentación responde «Rossellini es el director de *Alemania, año cero*». Entonces, el crítico vuelve a preguntar «y ¿quién es ese Rossellini?», a lo que el becario, que no tiene más documentación que esa, añade lo único que sabe: «Rossellini es Rossellini».

Aquí hay algo que falla. Cualquiera puede darse cuenta sin ser necesariamente un filósofo iniciado. «A es B» no es lo mismo que «A es

A». El esquema que es la primera oración nos da alguna información, mientras que la segunda no. Así, «Rossellini es el director de *Alemania, año cero*» es un hecho contingente, que podría ser falso, por ejemplo cuando Rossellini estudiaba bachillerato, mientras que «Rossellini es Rossellini» no puede ser falso (a menos que estemos aplicando el mismo nombre a dos personas distintas). El por qué lo que muchos considerarían una pejiguera es tan importante lo podemos entender si notamos, como hizo Russell, que muchas de las cosas que conocemos las hemos aprendido a través de descripciones definidas. Por ejemplo, hemos aprendido que el Papa «Bergoglio es Francisco I». Pero otras las aprendemos por un conocimiento directo, sostendrá Russell. Por ejemplo, podría habernos ocurrido el haber conocido a Bergoglio en un autobús de Buenos Aires, y alguien podría habernos dicho, «Mira, te presento a Jorge Mario Bergoglio», de manera que tendríamos entonces un conocimiento directo de esta persona, aunque después nos la describieran como «el actual Papa». Así que Russell se preguntó si un análisis de la forma lógica de estas expresiones nos podría permitir distinguir la función de designar un objeto singular de la de hacerlo a través de una descripción.

Mientras estaba en prisión a causa de su defensa de la causa antibelicista, Russell escribió su *Introducción a la filosofía matemática*, en donde relata con esa pasmosa claridad que le caracteriza el trasfondo filosófico de su propuesta:

> Al faltarles el aparato de las funciones proposicionales, muchos lógicos llegaron a la conclusión de la existencia de objetos irreales. Se ha argumentado, por Meinong, por ejemplo, que podíamos hablar de «la montaña de oro», de «el cuadrado redondo», etc.; que podríamos enunciar proposiciones ciertas de las que aquellas fuesen sujetos; de aquí que estos tuviesen alguna especie de ser lógico, puesto que, de otro modo,

las proposiciones en que intervienen carecerían de sentido. Hay en tales teorías, según nos parece, una falta de aquel sentido de la realidad que debemos conservar aún en los estudios más abstractos. La Lógica, contestaríamos nosotros, no debe admitir un unicornio más de lo que pueda admitirlo la Zoología; pues la Lógica debe ocuparse del mundo real tan verazmente como la Zoología, aunque con rasgos más abstractos y generales. Decir que los unicornios tienen existencia en la heráldica, o en la literatura, o en la imaginación, es la más lastimosa y triste evasiva. Lo que existe en realidad no es un animal de carne y hueso, moviéndose y respirando por propia iniciativa. Lo que existe es una imagen, o una descripción verbal. Análogamente, sostener que Hamlet, por ejemplo, existe en su propio mundo, o sea en el de la imaginación de Shakespeare, tan ciertamente como Napoleón, por ejemplo, existió en el mundo real, es decir algo deliberadamente confuso, que difícilmente puede ser creído. Hay un solo mundo, «el mundo real»: la imaginación de Shakespeare es una parte de él, y los pensamientos que tuvo al escribir *Hamlet* fueron reales. Así lo son también los que tenemos nosotros al leerlo. Pero a la misma esencia de la ficción pertenece el hecho de que solo sean reales los pensamientos, sentimientos, etc., tanto de Shakespeare como de sus lectores, y el de que junto a estos, no haya un Hamlet objetivo. Cuando tomamos en consideración todos los sentimientos despertados por Napoleón en los escritores y lectores de la Historia, todavía no llegamos a tocar el hombre real; pero, en el caso de Hamlet, con aquellos llegamos hasta el fin. Si nadie hubiese pensado en Hamlet, nada quedaría de él; si nadie hubiese pensado en Napoleón, él se habría encargado bien pronto de que alguien lo hiciera.

(«Descripciones», en *Introducción a la filosofía matemática*)

La propuesta de Russell, en su análisis de las oraciones que contienen descripciones definidas, es doble. En primer lugar, distinguió

entre la *forma gramatical* y la *forma lógica* de una expresión como «el actual rey de Francia está calvo». En segundo lugar, mostró que son expresiones o símbolos incompletos, que singularizan a un individuo pero que no refieren directamente a él. Veamos estos dos aspectos para descubrir su interés:

En primer lugar, la forma lógica del enunciado. La oración «el actual rey de Francia está calvo» expresa en realidad tres cosas distintas:

Hay un x tal que es el actual rey de Francia. En símbolos lógicos: $\exists x$ (RAF x) (RAF significa «actual rey de Francia») (RAF representa «el actual rey de Francia»).

Para todo x, si x es el actual rey de Francia e y es el actual rey de Francia, x=y (solamente hay una persona que sea actual rey de Francia). En símbolos lógicos: $\forall x \forall y$ (RAFx&RAFy→x=y).

Para todo x, si x es el actual rey de Francia entonces es calvo: x (RAFx Cx) (Cx representa «x está calvo»).

Los tres se unen en una sola oración simbolizada así: $\forall x$(RAFx&$\forall y$ (RAFy→x=y) &Cx) (en lenguaje natural: hay un x que es actual rey de Francia y cualquier y que sea rey de Francia es igual a x, y x es calvo). Esta oración expresa una descripción en la que se afirma la existencia de un actual rey de Francia que está calvo. Leída en 2015, es una oración que es falsa y que no denota nada: ambas cosas, es decir, no hay ningún objeto en el mundo que cumpla esas condiciones. Ahora bien, para entender de qué habla la oración y no caer en los problemas que hemos comentado, hay que pararse a pensar un momento en lo que indica este símbolo x, que los lógicos llaman «cuantificador existencial». Básicamente, y sin entrar en cuestiones técnicas, significa que en el contexto del discurso o universo del discurso que estamos considerando se afirma que la variable x tiene algunos ejemplos de objetos en ese universo («variable» es un término de la lógica y las

matemáticas por el que usamos un signo para referirnos a otros signos o a otros objetos sin especificar cuáles. El uso de letras en vez de números, es decir, de variables, es lo que permitió a los matemáticos árabes inventar el álgebra, sin la cual no existirían las matemáticas que conocemos).

Aunque pueda resultar un poco difícil de entender, fuera del contexto de la lógica formal y las matemáticas, la forma lógica del análisis de Russell nos muestra que la descripción definida es un símbolo incompleto. A menos que miremos al mundo, no puede adquirir significado. Para entender qué es un símbolo incompleto, lo mejor es fijarse en los términos del lenguaje natural que llamamos «deícticos». Pensemos, por ejemplo, en una oración como «estos son rojos, estoy seguro». ¿Qué significa? Pues depende; si el hablante es un daltónico que está poniendo a prueba sus habilidades en el mercado y señala a los tomates, entenderemos su juicio y podremos saber si está equivocado o no. Si es un catedrático de universidad que escucha las conversaciones de sus alumnos y le dice esta frase a su colega, el significado es muy distinto.

Lo que Russell nos ha enseñado con su humilde análisis formal es una lección muy importante: que, aunque la mayoría de las cosas que llegamos a conocer las conocemos porque nos las describen, hay que tener mucho cuidado para no confundir las palabras con las cosas. Russell había elaborado su análisis para enfrentarse a los problemas técnicos de la existencia de entidades abstractas que encontraba en las matemáticas, pero pronto reparó en que era un hallazgo fundamental para su programa filosófico de entender el mundo. Cuando el joven Ramsey, íntimo amigo de Wittgenstein, muerto muy joven pero uno de los grandes filósofos de la lógica, consideró que este análisis era uno de los preclaros ejemplos de lo que el análisis lógico puede lograr en filosofía, tenía buenas razones para creerlo.

Esto es lo que hay

La filosofía del atomismo lógico

Si uno tuviera que condensar la función de la filosofía en una frase, no encuentro ninguna mejor que la expresión del español contemporáneo «esto es lo que hay». Un filósofo, al fin y al cabo, tiene que terminar su trabajo con esta frase, en la que condensa las condiciones de posibilidad de la existencia humana: las físicas, biológicas, sociales, culturales y morales. Esta era también la preocupación más profunda de Russell como pensador comprometido con la comprensión del mundo y de su tiempo. Aunque, como en el caso de Bertrand Russell, los filósofos lleguen a ser muy conocidos por el público general gracias a sus intervenciones en los terrenos moral y político, la trama última de su pensamiento se encuentra en la ontología y en la epistemología, es decir, en su posición respecto a lo que hay y cómo lo conocemos.

El filósofo norteamericano Willard O. Quine condensó en una muy conocida frase lo que Russell había intentado decir a través de su análisis de las descripciones definidas: «ser es ser el valor de una variable». Aunque es una frase que tiene varias lecturas por ser ambigua, encaja perfectamente con el espíritu de lo que era el proyecto de las descripciones definidas. En la lectura que me parece más correcta, establece que el campo de las cosas u objetos que aceptamos como existentes está formado por los últimos objetos que hacen que las descripciones tengan un valor singular. Es como si dividiera el lenguaje en descripciones (o construcciones) y signos singulares (constantes de individuo) que dan valor real a las descripciones.

Si nos hemos detenido en la teoría de las descripciones definidas es precisamente porque es lo que está en la base de lo que caracteriza de forma principal el pensamiento de Russell, el *atomismo lógico*, una

filosofía, o quizá mejor un método o metafilosofía que le acompañará toda su vida, aunque cambiase a lo largo de ella en su concepción de lo real.

La octava conferencia de su libro *La filosofía del atomismo lógico* (incluido en *Lógica y conocimiento*) es un «excurso metafísico» que Russell titula, precisamente, «Lo que hay». A la par que concluye y en parte resume el contenido de las siete conferencias anteriores, tiene también un cierto carácter de manifiesto filosófico que define muy bien lo que es el atomismo lógico. Este texto expresa muy claramente la pretensión «activista» de la propuesta de Russell dedicada a los filósofos:

> Me he ocupado hasta aquí de lo que podríamos llamar gramática filosófica; temo haberles tenido que llevar, en el curso de nuestra investigación, a través de regiones un tanto áridas e inhóspitas, pero creo que la importancia de la gramática filosófica es considerablemente mayor de lo que generalmente se piensa. Creo que prácticamente toda la metafísica tradicional está plagada de errores, fruto de una «mala gramática»; y que todos los problemas tradicionales de la metafísica, así como los tradicionales resultados –supuestos resultados– de la misma, se deben a su fracaso por establecer, en el campo de lo que llamaremos la gramática filosófica, distinciones del género de aquellas que han atraído nuestra atención en días anteriores.

El término «gramática filosófica» es sin duda la mejor explicación de lo que llamaba Russell «atomismo lógico». Podríamos decir que es la metafísica que se infiere de un cierto modo de análisis lógico aplicado tanto al lenguaje natural como al científico y al matemático. Implica, como ya hemos tratado en el capítulo anterior, la idea de que en

un lenguaje ideal se puede desvelar una ontología libre de los errores a los que supuestamente conduce el embrujo del lenguaje natural. La noción de gramática filosófica la usará también Wittgenstein como expresión de lo que es el resultado del trabajo del filósofo. Nace del convencimiento de que el lenguaje no es un medio neutro y plástico para expresar cualquier creencia metafísica acerca de lo que hay (o, si se quiere usar la jerga filosófica, «compromiso ontológico»). De ahí que llamemos «giro lingüístico» a la época de la filosofía en la que se insistió tanto en esta idea.

El quehacer del filósofo que se ocupa de lo que hay, sostiene Russell en *Introducción a la filosofía matemática*, comienza siempre *in medias res*, esto es, con las entidades intermedias que pueblan el universo, sea en la vida cotidiana, sea en las teorías científicas o en la matemática. El análisis que promueve entonces el atomismo lógico lo explica gráficamente Russell con el mundo de los objetos cotidianos: cuando nos encontramos en el entorno de la vida diaria, los objetos a escala humana son los que consideramos como paradigmas de lo que hay. Pero cuando tenemos otras necesidades de investigación, hay que acudir a ciertos instrumentos como el telescopio, para los objetos muy grandes aunque lejanos, o al microscopio, para los objetos que tienen dimensiones demasiado pequeñas para nuestro sentido de la vista. Lo mismo ocurre en la reflexión filosófica sobre el amueblamiento del mundo.

El análisis gramático-filosófico que promueve el atomismo lógico es un proceso que sigue las dos direcciones: por un lado, examina los objetos de la escala media y los muestra como configuraciones de objetos y relaciones más simples, quizá hasta llegar a un último nivel de objetos simples, quizá en un proceso interminable de descenso de lo complejo a lo simple. Por otro lado, se pueden perseguir las configuraciones progresivamente más complejas desde los objetos de nuestro

entorno inmediato, también en un viaje en el que nadie puede establecer *a priori* cuál es el último estrato de complejidad.

Comparemos por un momento esta explicación tan abstracta con el mapa del universo que nos dibuja la ciencia moderna desde el siglo XIX hasta hoy, cuando se comienza a aplicar el análisis y la síntesis a la materia y a los objetos materialmente existentes (esta imagen no es ociosa pues influye vigorosamente sobre el pensamiento de Russell): los objetos de la escala media son complejos de unidades más pequeñas unidas por fuerzas electroquímicas que hacen que la materia tenga las propiedades que para nuestros sentidos son fundamentales para constituir los objetos. Más abajo tenemos partículas más básicas como las moléculas, que están constituidas por elementos (átomos) que intercambian (y están unidos por) electrones. En el siguiente escalón encontramos partículas aún más elementales que conforman el átomo, las partículas que constituyen el núcleo (protones, neutrones) y la corteza (electrones); aún más abajo, encontramos las partículas que existen en las interacciones como son las antipartículas; aún más abajo están las partículas que construyen las «partículas elementales», los quarks. Más abajo aún encontraremos quizá otras entidades mucho más básicas de las que dependen las conformaciones espaciotemporales que hacen de una partícula una partícula. Si seguimos la dirección contraria, ascenderemos desde las moléculas a las sustancias, desde las sustancias a los cuerpos de tamaño medio, desde los cuerpos a los grandes agregados como son los planetas y las estrellas; más allá tenemos las galaxias y, aún más allá, la geometría espaciotemporal constituida por todas las fuerzas que ligan el universo. ¿Por qué habría de ser menos complejo nuestro lenguaje y nuestro pensamiento que el universo que describen?

Volvamos ahora a nuestro lenguaje. Cuando lo aprendemos en la educación primaria nos encontramos en la misma situación que el fi-

lósofo. Los niños y los adultos se preguntan cosas que nacen del modo en que aprenden sobre la realidad a través del lenguaje. Recuerdo que el hijo de un amigo dijo en una ocasión: «Papá, las nubes se mueven porque tienen pilas, ¿verdad?». El niño tenía razón en su explicación de cómo sucedían las cosas, porque en su experiencia las cosas que se movían tenían pilas. El papá tiene entonces que embarcarse en una compleja descripción física de las cosas que termine con la ilusionada teoría del niño. El niño, puesto que confía en su papá, habrá sustituido al final su primera conjetura por otra. Sabe que las pilas no son entidades que formen parte de las nubes. Más tarde tal vez adquiera una experiencia directa del vapor y termine poniendo en cuestión si las nubes mismas son cosas o más bien productos temporales y momentáneos de otras cosas, como son las pequeñas gotas de vapor de agua. La vida cognitiva de una persona también consiste en cierta forma en recorrer hacia arriba y hacia abajo los caminos de la ontología para constituir un mapa del mundo en el que esa misma persona se localice.

El atomismo lógico que Russell propone, su gramática filosófica, trata de hacer lo mismo que el niño pero en otro nivel, el nivel que él considera que es en el que habita el filósofo: el nivel del análisis lógico de las teorías y lenguajes cotidianos, científicos, matemáticos y metafísicos. Lo consigue mediante dos impulsos permanentes de su obra que le sitúan entre los grandes filósofos empiristas que ha dado la filosofía inglesa, desde Guillermo de Ockham a Locke y Hume. El primero es el *nominalismo*, la regla que estipula que no deben aceptarse entidades hasta que no hayamos comprobado que es imposible reducirlas a componentes más simples. Russell da una forma al nominalismo: la de sustituir siempre que sea posible una entidad por una *construcción lógica*. El segundo principio es el *conocimiento por familiaridad (acquittance)*. Este principio lo trataremos en el siguiente capítulo al

hablar de la teoría del conocimiento de Russell, pero lo que nos importa ahora es que estipula que solamente deberemos admitir como objetos *simples* aquellos que podamos conocer directamente sin posibilidad de error. Recoge la idea empirista de que el contacto directo con el mundo a través de los sentidos es la base de todo conocimiento.

Lo que nos ofrece Russell es un proyecto infinito para la filosofía: el de reconstruir hasta donde sea posible el conjunto del conocimiento humano en un lenguaje puro en el que las entidades complejas se traduzcan en construcciones lógicas de las simples. En este proyecto se puede distinguir entre la esencia del atomismo lógico, que es la misma propuesta de reconstrucción, y la base final sobre la que se sostiene el sistema. Asombra la magnitud del proyecto mismo. Tiene el impulso utópico de la gran filosofía que nace en Platón. Si la Ilustración es filosóficamente hija del proyecto de levantar un mapa completo de la cultura humana que había de realizarse en una Enciclopedia (probablemente también infinita) y el Romanticismo filosófico pretendía encontrar el hilo que une la historia de la sociedad y la cultura a través de la dialéctica, el atomismo lógico se propone desvelar la trama conceptual que subyace a la gramática superficial del conocimiento humano.

Si «esto» es un nombre

El atomismo lógico se sostiene sobre la idea de construcción, y en esta idea es esencial el papel que cumplen las descripciones definidas como columnas que sostendrán el edificio de la construcción anclando las descripciones a los objetos últimos absolutamente simples. Russell nos advierte que el lenguaje natural, e incluso el lenguaje científico, en tanto que no han pasado por el proceso del análisis lógico, pueden confundirnos acerca de cuándo estamos ante una descripción

y cuándo estamos ante un nombre. A veces los nombres no son más que descripciones enmascaradas (y a veces las descripciones funcionan como nombres, aunque no lo sean):

> El hecho de que quepa someter a discusión la proposición «Dios existe» es una buena prueba de que «Dios», tal como dicho término es usado en aquella proposición, constituye una descripción y no un nombre. Si fuese «Dios» un nombre, no cabría plantearse problema alguno acerca de la existencia de Dios.
>
> (*La filosofía del atomismo lógico*, 351)

El lenguaje perfecto que nos propone Russell distingue entre descripciones y nombres genuinos. Los nombres genuinos soportan el contacto directo con la realidad. Como nos indica en esta sarcástica cita, un nombre genuino no puede admitir discusión acerca de la existencia del objeto una vez que nos lo encontramos en una proposición. Russell promueve este criterio porque quiere mantener un realismo directo, tal como comenzó a defender, junto con su amigo Moore, cuando se separaron del idealismo. El peligro, según ya hemos visto, era que hubiese demasiados objetos en el mundo, como le ocurría a Meinong.

Borges, que conocía muy bien la filosofía de Russell, escribió en «Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius» (*Ficciones*) una parodia del mundo de Meinong y planteó el mismo problema que Russell pretendía resolver:

> Lo anterior se refiere a los idiomas del hemisferio austral. En los del hemisferio boreal (de cuya *Ursprache* hay muy pocos datos en el Onceno Tomo) la célula primordial no es el verbo, sino el adjetivo mo-

> nosilábico. El sustantivo se forma por acumulación de adjetivos. No se dice *luna*: se dice *aéreo-claro sobre oscuro-redondo* o *anaranjado-tenue-del cielo* o cualquier otra agregación. En el caso elegido la masa de adjetivos corresponde a un objeto real; el hecho es puramente fortuito. En la literatura de este hemisferio (como en el mundo subsistente de Meinong) abundan los objetos ideales, convocados y disueltos en un momento, según las necesidades poéticas. Los determina, a veces, la mera simultaneidad. Hay objetos compuestos de dos términos, uno de carácter visual y otro auditivo: el color del naciente y el remoto grito de un pájaro. Los hay de muchos: el sol y el agua contra el pecho del nadador, el vago rosa trémulo que se ve con los ojos cerrados, la sensación de quien se deja llevar por un río y también por el sueño. Esos objetos de segundo grado pueden combinarse con otros; el proceso, mediante ciertas abreviaturas, es prácticamente infinito. Hay poemas famosos compuestos de una sola enorme palabra. Esta palabra integra un objeto poético creado por el autor. El hecho de que nadie crea en la realidad de los sustantivos hace, paradójicamente, que sea interminable su número. Los idiomas del hemisferio boreal de Tlön poseen todos los nombres de las lenguas indoeuropeas —y otros muchos más.

Como amenaza, el extraño lenguaje boreal de Tlön, la multiplicación ilimitada de sustantivos, debe ser detenida para no inundar el mundo de infinitos objetos, de ahí que Russell se sienta obligado a introducir una radical separación entre lo que son los *objetos de los que no podemos dudar* y los *objetos que son construcciones lógicas*: que podemos postular aunque sean inexistentes, como el actual rey de Francia. Aquí se encuentra el corazón de la estrategia de Russell: una división en su gramática filosófica que tiene consecuencias metafísicas y se basa en una división epistemológica. Dicho con otras

palabras: el lenguaje, el conocimiento y el mundo se correlacionan en la filosofía de Russell a través del método de la construcción lógica.

¿Qué parte del lenguaje conecta directamente con el mundo? Para Russell tiene que haber una relación estrecha entre las partes de la realidad, los modos de conocerla y los componentes del lenguaje (en un lenguaje idealizado) y esta relación se asienta sobre la división esencial entre *nombres* y *descripciones*. Los nombres, en el sentido lógico, epistémico y ontológico que piensa Russell, son símbolos que conectan directamente con las cosas. No pueden ser, pues, simples sustantivos como los nombres comunes o propios que nos encontramos en nuestro lenguaje cotidiano, sino nombres genuinos, nombres que, como en la tradición judía de la Cábala, desvelan la verdadera realidad.

Puesto que el nombre genuino tiene que relacionarse con la realidad de manera incontrovertible, no puede ser el signo que represente un objeto también cotidiano, como silla o mesa, puesto que tales objetos pueden ser sometidos a la crítica por parte de quienes miran la realidad con ojos más precisos que los de la gente común: el científico puede poner en cuestión que la mesa que vemos sea un componente último de la realidad puesto que, al fin y al cabo, es un producto de otros componentes más elementales como son las moléculas y las fuerzas eléctricas que las atan unas a otras. Y, por otro lado, los escépticos más filosóficos pueden poner en cuestión la existencia de las sillas o las mesas cuando no las percibimos. Russell pertenece, como ya hemos indicado, a la gran tradición del empirismo inglés que arranca con Locke y Hume, y según el cual de lo único de lo que podemos estar seguros es de lo que estamos sintiendo en cada momento.

Aunque irá modificando levemente su posición, Russell considera en sus primeras formulaciones del atomismo lógico que los nombres denotan *simples* absolutos, y que estos simples se corresponden con

los contenidos psicológicos de los que no podemos dudar tampoco en absoluto, es decir, los datos inmediatos de los sentidos que llamará *sense data*. Los datos de los sentidos inmediatos, esos que podemos señalar con los deícticos pronominales del lenguaje como «este dolor», «este color rojo», etc., constituyen una suerte de infinito *collage* de sensaciones sobre las que construimos el mundo en el que estamos insertos.

La cartografía de la realidad que nos propone el proyecto russelliano no es, aunque lo parezca, una forma burda de idealismo como el que dibujan las caricaturas que se suelen hacer de Berkeley en las introducciones filosóficas divulgativas. Podríamos acudir a la filosofía de la ciencia y a las construcciones del empirismo lógico del Círculo de Viena para explicar la propuesta, pero es mucho más gráfico fijarnos en la forma cultural en la que Russell tuvo una directa influencia y que ha determinado en buena medida la literatura contemporánea. Me refiero en general a la literatura modernista (Proust, Joyce...), pero en particular a la literatura de Virginia Woolf, que constituye mundos a través de la técnica del «flujo de conciencia», donde los datos elementales discurren de manera aparentemente caótica y, sin embargo, al final del relato tenemos una perfecta construcción de cada personaje y su realidad inmediata. En *Las olas* y en *Mrs. Dalloway*, Virginia Woolf construye el relato a través de inarticulados discursos de sensaciones que ocurren en las cabezas de los personajes pero que, a través de su conformación narrativa, nos dibujan un mapa perfecto del mundo objetivo de su autora. ¿Cómo es posible que lo que aparentemente es más privado, las sensaciones inmediatas, constituya un plano de lo real que nos informa mejor que cualquier relato realista sobre el tiempo de la autora?

El grupo de Bloomsbury se sintió atraído por la aparente paradoja de lo subjetivo de Russell. Es un signo de los tiempos, de lo que llamamos

modernismo, una época en la que el impresionismo, el cubismo, el expresionismo o el surrealismo en pintura estaban embarcados en el programa de construir una objetividad absoluta sobre los cimientos de los aspectos subjetivos de la conciencia, también un tiempo en el que la mecánica cuántica ensayaba la llamada interpretación de Copenhague, en que los datos cuánticos se entendían no como datos referidos a partículas materiales en un espacio externo sino como «observables» (datos mentales internos) sobre los que se establecían las predicciones de la teoría. El programa del positivismo lógico de Russell se encuentra pues encarnado en un tiempo en el que se entendía que era necesario asentar el lenguaje en la realidad a través de la conciencia.

¿Cómo soporta el lenguaje, o más precisamente, el lenguaje lógicamente reconstruido, esta dura tarea de conectar la mente y la realidad? Russell, en diálogo y controversia permanente con su alumno Wittgenstein, antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, se convenció de que la forma lógica de la proposición y la estructura de los hechos del mundo deben tener una relación proyectiva que haga posible el conocimiento. Wittgenstein postulaba que la realidad estaba compuesta de hechos, que son configuraciones de objetos y propiedades con una estructura que se manifiesta en la configuración. Por su parte, el lenguaje está compuesto de proposiciones que son configuraciones de signos con una estructura formal que es la que desvela la lógica.

La forma lógica de la proposición, en la interpretación de Russell en la época del atomismo lógico, establece una conexión entre los nombres esenciales y los *simples* (objetos elementales) del mundo, y la forma representa la estructura de los hechos. Wittgenstein jugará con esta idea en el *Tractatus*, sin embargo la posición wittgensteiniana se diferencia sutilmente de la Russell en modos que quedan fuera

del alcance de los objetivos este libro. No es fácil hacerlo inteligible, ni siquiera visualizable a la intuición cotidiana. Tampoco ayuda, más bien entorpece, el calificativo de «teoría pictórica del significado» que a veces se usa para adjetivar la teoría wittgensteiniana, que tanto influyó sobre Russell.

Russell nunca abandonó el compromiso con una forma de realismo radical, de un «realismo directo» para ser más precisos, un realismo en el que las palabras, adecuadamente analizadas, nos anclan a la realidad sin la mediación de las ideas (los sentidos fregeanos). Para ello necesitaba los nombres genuinos que son las anclas efectivas del lenguaje. Muchas decenas de años después la idea de Russell ha renacido en la propuesta de muchos filósofos que consideran que los deícticos, o pronombres, en concreto los deícticos no reducibles a expresiones, son las formas en las que el lenguaje conecta con el mundo. Los deícticos, aunque el nombre sea tan extraño, es lo que más usamos en la vida cotidiana. Nuestra pareja nos pregunta: «¿dónde están mis gafas?» a lo que respondemos: «las tienes aquí», pero ¿qué significa «aquí»? Puede significar en la habitación de al lado, y entonces el contacto con el mundo para encontrar sus gafas solamente le requerirá unos pasos. Pero puede significar que hayamos ido a Bucaramanga de vacaciones, y que lo que nos preguntaba era si uno sabía si las había dejado en casa o las había traído. Entonces el «aquí» implica una relación con el mundo un tanto más compleja. Pero Russell no tiene la culpa de que el mundo sea tan complicado.

El mundo conocido y el mundo por conocer

Más allá de toda duda razonable

Angustia por saber

La vida intelectual de Bertrand Russell está guiada por dos o tres interrogantes cardinales. En lo que atañe a la filosofía, la pregunta que determina su pasión la formula en la frase que inicia uno de sus libros más conocidos y citados, *Los problemas de la filosofía*:

> ¿Existe algún conocimiento en el mundo tan firme y seguro, que ningún hombre razonable pueda ponerlo en duda?

Es verosímil pensar que muchos componentes biográficos podrían explicar por qué esta pregunta se impuso en la conciencia de una de las personas con mejor preparación intelectual de su momento. Cabe conjeturar que la confrontación entre el modelo laico de sus padres –a

quienes no tuvo tiempo de conocer por familiaridad sino por elaboración biográfica de adolescente– y el austero modelo religioso de su abuela le plantearan dudas razonables y angustiosas sobre las creencias religiosas. Sus relatos autobiográficos dan testimonio de su escepticismo religioso y de su entusiasmo con el mundo de la ciencia a partir de las enseñanzas de sus tutores. Quizá este desgarro explique su entusiasmo por la epistemología. Lo cierto es que Russell siempre estuvo preocupado por la distancia entre lo que es la confusión y ambigüedad en la que está sumergida la vida cotidiana y el mapa clarificado de la verdad que nos prometen la ciencia y el análisis filosófico.

Esta pasión por la verdad inseparable de la duda es compartida por todos los grandes autores que pertenecen a la era que llamamos Filosofía Moderna. Hemos calificado a Russell como *modernista*, pero el modernismo, en todas sus formas culturales, no es sino una radicalización del programa moderno que construye toda la filosofía a partir de la respuesta a la pregunta sobre lo que cabe conocer. Pues también la modernidad sufre las mismas inquietudes que Russell en su etapa de formación: la confrontación entre las pretensiones de conocimiento de la ciencia y las de la religión, entre el nuevo mundo que emerge de la revolución científica y de la teoría de la evolución y el mundo de la interpretación literal de los textos sagrados, en donde parecen violarse todas las leyes causales del universo. Fue esta tensión la que hizo de la teoría del conocimiento el centro de los focos de la filosofía.

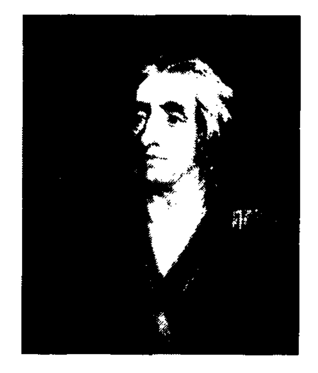
«Qué podemos conocer con seguridad» parece nombrar, pues, una duda real en las vidas personales y colectivas de los sujetos modernos. La duda razonable se manifiesta porque en el mundo de la modernidad se ha descubierto que las cosas no son lo que parecen, que los sentidos, que parecían ser una fuente segura de conocimiento, tan solo ofrecen *apariencias* que no siempre corresponden a la realidad. El sol *parece* salir por el horizonte oriental cada mañana y ponerse por

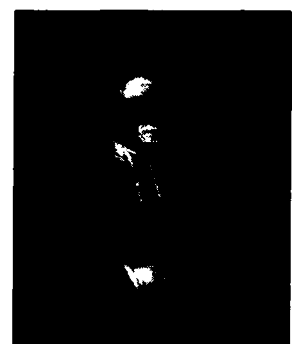
el occidental cada tarde, pero *realmente* es la tierra, que gira sobre su eje y nos hace creer en ese movimiento aparente. También la religión (cristiana) tiene sus problemas de distinción entre apariencia y realidad. En la consagración, el acto central de la misa, el pan y el vino se convierten *realmente* en el cuerpo y la sangre de Cristo, mas *aparecen* con la textura, sabor y aspecto visual de pan y vino.

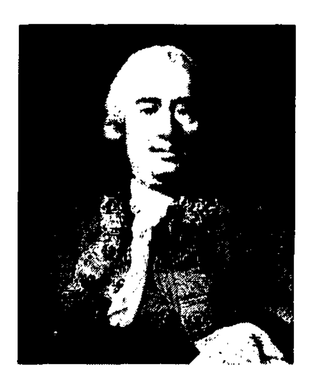
La distinción entre apariencia y realidad no disminuyó con el asentamiento de la autoridad de la ciencia, por el contrario, la ciencia contemporánea amenazaba con socavar las creencias más asentadas del sentido común. Para empezar, el darwinismo había creado en la Inglaterra victoriana una controversia que quebrantaba a la sociedad con no menos ardor que cualquiera de las diferencias políticas o sociales; la nueva física, por otro lado, hacía ininteligible la imagen científica del mundo para quienes no estuviesen inmersos en el lenguaje y las teorías de la ciencia.

El sentido común y la tradición cultural, filosófica o religiosa habían dejado de ser guías confiables para la elección de las creencias seguras sobre el mundo. Russell se encuentra en un lado de la gran fractura entre la imagen científica y la imagen manifiesta, entre la cultura científica y la cultura humanística. En el lado de la ciencia. En el lado opuesto de este tajo están todos los filósofos que desde Dilthey a Husserl y Heidegger abominan de la influencia que tiene la ciencia en la cultura contemporánea, a la que acusan de haber roto con el mundo de la vida. Contra esa reivindicación de lo ordinario, Russell insiste una y otra vez en las suspicacias que le produce el «sentido común» como guía de conocimiento. Sus dudas son de una radicalidad que le llevará a enfrentarse incluso, o sobre todo, con los filósofos del «lenguaje ordinario» de Oxford, a quienes acusa de ignorar la ciencia y de hacer metafísica de sillón (de ir más allá de la física, tal como indica el prefijo griego «meta», sin levantarse del asiento).

A los nombres de John Locke, George Berkeley, David Hume y John Stuart Mill, como representantes del empirismo inglés de todos los tiempos, cabría añadir el de Bertrand Russell.









Esta «angustia epistemológica» por el conocimiento seguro sitúa a Russell, ciertamente, en la tradición moderna, pero lo hace de una cierta forma, lo sitúa en la tradición *empirista*, la gran tradición del *empirismo inglés* que agrupa –hay que repetirlo– a Locke, Berkeley, Hume y Stuart Mill. Si la historia fuera justa, el nombre de Russell se añadiría a los cuatro anteriores en algo así como el Olimpo de los empiristas de todos los tiempos, pues su construcción no carece de la fuerza de los argumentos y tesis de aquellos. Los empiristas se diferencian de la contraparte, los *racionalistas*, en que mantienen la idea de que todo conocimiento humano de la realidad proviene de los sentidos o es un conocimiento de puras «verdades de razón» (tautologías, diría Russell, cuando quedó convencido de que la lógica no era más que un conjunto de enunciados que no afirmaban nada de la realidad).

Un ejemplo muy claro de cómo se distinguen empiristas y racionalistas es la manera en que Russell da la vuelta al apotegma más conocido de toda la filosofía, el «*cogito ergo sum*» de Descartes. Es obvio, reconoce Russell, que tener un dolor de espalda implica existir, pero no es obvio, sino una falacia, que exista el «yo» que supone Descartes. El «yo» verdadero es una construcción filosófica o de sentido común, no es lo que nos permite conocer el hecho de pensar o de sentir un dolor. Conocemos directamente que tenemos un dolor, pero no conocemos directamente ningún «yo». Descartes extraía el conocimiento de las ideas claras y distintas, y la idea de yo nace del examen de las ideas puras, mientras que los empiristas extraen el conocimiento de los datos de los sentidos y allí no se encuentra ningún rastro del yo.

¿Por qué ser empirista?

El empirista afirma que todo conocimiento, toda verdad y todo significado se inyecta en el lenguaje y en la mente a través del contacto con el mundo mediante los sentidos. Russell, en su búsqueda de la certeza, radicaliza el programa empirista para admitir como fuente de conocimiento una base absolutamente mínima que denomina «datos sensoriales» (*sense data*). La sensación, nos dice Russell, es una acción o un proceso y el resultado, lo que es dado a la mente, es el dato sensorial. La base sobre la que Russell cree que se sostiene todo el conocimiento humano es una base de lo que en filosofía se llaman «cualidades secundarias», que provienen de una vieja distinción introducida en los primeros momentos de la Revolución Científica. Galileo y Descartes diferenciaban entre las cualidades primarias (las propiedades independientes de la mente, es decir, las propiedades físicas fundamentales, y en particular las espaciales, como forma y movimiento) y las cualidades secundarias (las propiedades que «están en la cabeza» o la mente del sujeto cognoscente: colores, sabores, olores, cualidades

táctiles, sonidos, etc.). Estas propiedades son la reacción de nuestra mente ante los estímulos del mundo, pero no existen como tales en el mundo. Pero es esta reacción de la mente al mundo lo que hace tan interesantes las cualidades secundarias.

Veamos primero por qué Russell, que venía de las matemáticas y por lo tanto parecería llamado a ser un racionalista, se convierte en uno de los grandes defensores del empirismo. Recordemos que en el segundo capítulo se trató de las dos actitudes ante el conocimiento, la fundacionalista y la coherentista. El coherentismo mantiene que es la relación de coherencia entre unas ideas y otras lo que produce el conocimiento. En la metáfora de la balsa, es el encaje de las piezas unas con otras. En el fundacionalismo, por el contrario, es la relación con una base sólida lo que da fuerza a una creencia como para que la califiquemos de conocimiento. Pues bien, el empirismo es una manera de explicar la naturaleza de esta base sólida sobre la que se asienta el conocimiento.

El origen de la división entre empiristas y racionalistas está en uno de los rasgos originarios de la filosofía moderna, considerar la conciencia –o si se quiere, en un sentido más amplio, la mente–, el espacio donde tienen lugar las ideas, que incluyen, junto a los pensamientos, las percepciones y emociones. La filosofía pre-moderna, antigua y medieval, por supuesto, habla de ideas y sensaciones, pero no considera tan central el hecho de que sean «mentales». La razón por la que la filosofía moderna divide la realidad humana entre lo mental y lo físico nos devuelve de nuevo al problema de las apariencias, y en particular al caso del movimiento de la Tierra, en donde se divide lo que «percibimos» y lo que es: vemos que el Sol se mueve, pero somos nosotros los que nos movemos. Lo percibido está en la mente, el movimiento está en el mundo. Como los sentidos pueden engañarnos, sostiene el racionalismo, solo podemos confiar en las ideas y en que hay ideas que no pueden engañarnos.

Para Russell y para los empiristas ocurre lo contrario: las ideas, en tanto que expresadas por términos y conceptos del lenguaje, pueden ser engañosas, ambiguas y no producir conocimiento. Ya nos hemos topado con una de ellas: no hay cosa más confusa que la idea de «yo» que es la base de toda la filosofía de Descartes. Sin embargo hay ciertas ideas, las que provienen de las sensaciones, que parecen tener un cierto privilegio. Si me pincho en un dedo y siento dolor, no me equivoco si digo que siento dolor. «Siento un pinchazo doloroso» es una proposición verdadera por el hecho de la sensación de dolor. Pudiera ser, ciertamente, que no hubiera pinchazo, que fuese alguna reacción neuronal, pero el dolor sí es real y es lo que hace verdadera la proposición «siento un pinchazo doloroso». Esta característica de autopresentación y autovalidación es para los empiristas una propiedad esencial que no tienen otras ideas.

La filosofía posterior al Russell más radical de los comienzos criticará esta idea del privilegio de los datos sensoriales. En un extremo, se producirá una vuelta al coherentismo y al hegelianismo, que defiende que la justificación de una creencia solo puede darla otra creencia, nunca algo «dado» por el mundo físico. Otros, más moderados, advertirán que los datos sensoriales también contienen «ideas» (o, como se dirá más tarde, «carga teórica», y que todo «ver» es «ver como»). El propio Russell matizará bastante su posición, e incluso puede leerse su filosofía tardía (la que desarrolla en el final de los años veinte y la década de los treinta, y en particular en su obra de 1948, *El conocimiento humano*) como un compromiso entre el coherentismo y el empirismo de su primera época, pero nunca abandonará las razones básicas que le adhieren a la tradición empirista. No puedo, sin embargo, explayarme en polémicas en las que Russell no pudo entrar porque se desarrollaron con posterioridad a su muerte, y me limitaré a las autocríticas que le hicieron cambiar un tanto sus primeros postulados. Pese a todo,

independientemente de cuáles sean las posiciones filosóficas de cada cual, lo cierto es que hay que conceder al empirismo la fuerza de una explicación que para otras filosofías es muy difícil de lograr. Es la explicación de por qué el conocimiento es una parte del mundo, en tanto que los sujetos que conocemos formamos parte de él, y esta es la idea directriz del pensamiento de Russell, que nunca abandonó.

La intuición empirista es que formamos parte de la realidad y que esta integración en el flujo del mundo explica el conocimiento. El problema es el siguiente: quienes separan radicalmente la conciencia, o los contenidos de la conciencia (la mente, para entendernos) de lo físico, del proceso causal que constituye el mundo, tienen un serio problema para dar una explicación coherente de cómo el conocimiento forma parte de nuestra naturaleza humana, igual que las emociones, el movimiento, nuestra integración total como personas en la historia natural. Para quienes entienden el mundo bajo esta dicotomía mente-mundo, la integración del conocimiento, la práctica y la corporeidad humanos es complicada de explicar. Los empiristas, al entender que los sentidos son la fuente de todo conocimiento, intentan resolver el problema mediante la compleja naturaleza que tienen los sentidos: son procesos que tienen una parte causal, de adaptación a las condiciones del medio, la «sensación», y una parte de producción mental, lo que podríamos llamar «experiencia» o «percepción». El empirismo nace de la idea de que no habría mente si no fuese en una continua interacción con la realidad física a través de los sentidos, y que por ello los sentidos son la base del conocimiento.

Conocimiento directo y conocimiento de oídas

La filosofía empirista de Russell se sustenta en dos principios, el primero es el *principio del conocimiento por familiaridad*, el segundo

el *principio de inducción*. El primero es una aportación original de Russell, que descubre al tiempo que las descripciones definidas y en relación con ellas. La inducción, por el contrario, es parte de la larga tradición que desarrollan sus antecesores empiristas, y en particular su padrino John Stuart Mill. El conocimiento humano, sostiene Russell, se produce de dos formas: por familiaridad (*acquittance*) y por descripción. La familiaridad, sin embargo, tiene una fuerza de convicción y justificación que no puede tener la descripción. La idea es muy fácil de entender porque pertenece a nuestra experiencia cotidiana: podemos conocer todo lo cognoscible sobre algo o alguien y, sin embargo, nos faltará lo que solo el contacto directo puede darnos.

La teoría del conocimiento por familiaridad la expuso Russell fundamentalmente en dos libros, en *Los principios de la filosofía*, de carácter divulgativo (todavía sigue siendo una de las mejores introducciones a la epistemología empirista) y en *Nuestro conocimiento del mundo externo*, más técnico y preciso que el anterior. La distinción entre las dos formas de conocimiento, explica Russell, la encontramos diariamente en el proceso de conocer. Siempre partimos de unos datos, creencias, hipótesis y expectativas que vamos poco a poco refinando, organizando y asentando:

> Lo primero que aparece cuando nos ponemos a analizar nuestro conocimiento común es que en parte es derivado y en parte originario: es decir, hay creencias que tenemos solo por inferencia de otras, aunque no sea una inferencia estrictamente lógica, mientras que otras las admitimos por ellas mismas sin el sostén de ninguna evidencia exterior. Es obvio que los sentidos proporcionan conocimiento del segundo tipo: los hechos inmediatos percibidos por el tacto, la vista, el oído, no necesitan ser probados con argumentos sino que son completamente evidentes. (pág. 1.179)

Así, el conocimiento por familiaridad es evidente, inmediato (no mediado por otras creencias; esto será algo que más tarde cambiará), íntimo y privado: pertenece a la perspectiva que cada persona tiene sobre el mundo. Pero ¿qué contiene el conocimiento por familiaridad? Uno podría pensar que lo que conocemos directamente son los objetos que nos son familiares en la vida cotidiana: los objetos de tamaño medio, las personas, los paisajes, todo aquello con lo que nos sentimos «familiarizados», a diferencia de las cosas que conocemos porque nos las han descrito. Russell es muy crítico con esta primera impresión. No porque quiera negar la realidad de todas estas cosas, sino porque, como empirista radical, cree que son construcciones que hacemos a partir de nuestra relación sensorial con el mundo y de nuestra inmersión en las convenciones del lenguaje.

Decimos «estoy viendo un gato» pero, ¿es eso lo que estás viendo o más bien estás sintiendo un conjunto de sensaciones que tu cerebro interpreta como «gato»? Esta segunda es la actitud que toma Russell ante tales expresiones de la vida cotidiana. Partimos de ellas, es verdad, nos dice, igual que el bioquímico entra en el laboratorio, se encuentra en un comienzo con su bata, con microscopios y probetas, con frigoríficos y con colegas de trabajo, pero al cabo de un rato se sumerge en un mundo que no es tan familiar, que le exige un instrumental físico de análisis. De igual modo, el filósofo comienza con un mundo medio en donde hay objetos y personas y, posteriormente, se implica en un análisis de cómo nuestro lenguaje y conocimientos anteriores construyen todo este universo sobre los cimientos de un continuo flujo de datos sensoriales que conforman la base inmediata del mundo cotidiano.

Lo que conocemos directamente, por familiaridad, son menos cosas de las que creemos. Russell comenzó admitiendo una base muy estrecha: los datos sensoriales presentes, los datos sensoriales de la memoria vívidos y algunos conceptos abstractos (lo rojo, lo amargo..., es

decir abstracciones derivadas de lo sensorial). Los datos sensoriales, por su parte, pueden ser simples: una mancha parda, una textura suave, un aroma ácido...; o complejos: la mancha blanca que está entre la mancha parda y la negra, la rugosidad que acaba en un borde agudo... Estos contenidos son resultados de sensaciones. La sensación como acto ofrece datos. Durante varios años, aproximadamente entre 1911 y mediados de los veinte, Russell consideró que estos datos sensoriales son autoevidentes y no admiten error, en el mismo sentido intuitivo que uno no se equivoca acerca de si siente un pinchazo en un dedo.

Russell se inspira para esta concepción, por un lado, en la filosofía empirista del filósofo vienés Ernst Mach, pero también en la noción de conciencia (o apercepción) del filósofo y psicólogo pragmatista William James: la naturaleza de lo mental consiste en un flujo continuo e inacabable de sensaciones. Sobre esta base el sujeto va aprendiendo a reconocer, a través de las convenciones del lenguaje, los objetos cotidianos y el espacio común en el que habita. En este desarrollo confluyen los conocimientos que obtiene por descripción (básicamente por el testimonio de otros, por la información que obtiene en los libros y formas similares) y la familiaridad directa con los datos sensoriales. Es así como puede considerar que es verdad un hecho como «hay un gato sobre el felpudo de la puerta». El filósofo, dirá Russell, analiza estas construcciones como construcciones lógicas de datos sensoriales, pero la persona común las entiende simplemente como objetos que pueblan su mundo familiar y que reconoce a través del lenguaje. Sin embargo, en uno y otro caso, el anclaje de la mente al mundo que llamamos conocimiento se produce según Russell a través de la familiaridad que tiene el sujeto con los datos de los sentidos, por donde fluye la información directa de la realidad física a la realidad mental.

Cuando se leen los textos clásicos de Russell sobre los datos sensoriales, sobre todo si se leen después de conocer la filosofía de Wittgen-

stein, en particular del segundo Wittgenstein, que discutió tanto la idea de un lenguaje privado, es difícil resistirse a la impresión de que Russell parece estar rehaciendo el idealismo de Berkeley o algo similar. Russell, con su sarcasmo habitual, no intenta despejar esta duda inmédiatamente y tiene textos alabando a Berkeley, al idealismo y a lo que él cree que son sus méritos incomprendidos, en particular a la idea que hemos reiterado de que el significado de las palabras solo se puede anclar al mundo a través de los datos sensoriales. Pero Russell es un filósofo realista duro, un filósofo preocupado por entender la nueva física que se desarrollaba ante sus ojos y entender cómo se componía esa imagen del mundo con la realidad que nos describe la vida cotidiana. No tenemos aquí espacio para contrastar la propuesta de Russell con las críticas de Wittgenstein, pero sería una superficialidad creer que después de Wittgenstein (o de otros filósofos del momento como Willard O. Quine) la filosofía empirista de Russell quedó completamente derrotada. Él fue muy consciente de estas críticas, algunas están anticipadas en sus propios escritos, y fue evolucionando hacia modos más sofisticados de la idea de los datos sensoriales, de tal manera que su última filosofía no se distingue demasiado de formas de empirismo como las que proponía Quine. Por el momento vamos a ver cómo Russell puede dar cuenta de la realidad que nos es cotidianamente familiar partiendo de una base tan privada y austera como es el flujo de datos de los sentidos.

Russell, Virginia Woolf, la física: la descripción del mundo

El mundo de un modernista

Se puede pensar que Russell solo puede ser leído en un contexto de filosofía científica, como si fuera el San Jorge defensor de la ciencia

frente a los ataques de la religión y de los filósofos analíticos del lenguaje cotidiano; como si no tuviese nada que ver con un contexto cultural tan rico y complejo como es el del período que abarca el fin del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Pero ni la personalidad ni los textos de nuestro autor admiten esta simple reducción. Russell tuvo el privilegio de educarse en una cultura que no distinguía las ciencias y las humanidades. No solo es un maestro del estilo (no ganó el premio Nobel de literatura solamente por su filosofía) sino que todos sus textos están trufados de citas que solo un conocedor experto de la literatura clásica puede ofrecer. Existe una profunda relación entre la filosofía russelliana y el movimiento literario y cultural del modernismo.

Virginia Woolf es una escritora característica de este período estético y cultural. Al igual que las varias corrientes modernistas en pintura (impresionismo, fauvismo, cubismo, incluso surrealismo), la creadora reacciona contra el realismo que postula una pura relación especular entre la mente y la realidad. En *La novela moderna* se rebela contra el realismo de la novela victoriana de modo similar a como los pintores modernistas lo hicieron contra el realismo romántico decimonónico. El mundo se escinde en un mundo exterior y un mundo percibido, que se construye a partir de los datos de la conciencia. Woolf desarrolló magistralmente la técnica de construir los personajes y la realidad a partir del monólogo interior por el que discurren las impresiones del mundo. En *Mrs. Dalloway*, por ejemplo, Clarissa construye su mundo en una continua irrupción de sensaciones del pasado y sensaciones del presente. La novela discurre en un día pero nos vemos sumergidos en las vidas completas de dos personajes, Clarissa y Septimus, que habitan en el pasado aunque vivan el presente. El juego del mundo, el recuerdo y el presente, se encadenan de tal manera que solo la totalidad del monólogo del personaje nos permite a nosotros reconstruir su aventura.

Hay evidencias de la influencia de Russell y Moore (también de Bergson y quizá, en la idea del flujo de conciencia, de William James) sobre Woolf, pero lo que nos importa es cómo Russell convierte en filosofía este gran programa cultural de mostrar que el mundo se constituye a partir de los datos de la conciencia. El modernismo no abandona la aspiración de hablar sobre el mundo, pero renuncia a hacerlo como si la mímesis especular fuese la forma mejor de captar la realidad. El arte y la filosofía comparten el propósito de expresar una nueva forma de objetividad que nace, paradójicamente, de la subjetividad extrema.

Escritores y artistas se enfrentan al mismo problema que Bertrand Russell: cómo construir el mundo intersubjetivo desde el punto de vista de una conciencia que se sitúa solo en una esquina de las cosas, colorea u oye ciertos tonos y armonías o nota durezas y rugosidades que envuelven su cuerpo. El modernismo es una rebelión contra el principio del sentido común que da por sentado que hay objetos externos que permanecen iguales cuando no los estamos viendo, oyendo o tocando. Si esta rebelión se expone con el lenguaje de un filósofo parece el discurso de algún psicópata encerrado en su discurso, pero si nos alejamos un poco y observamos a distancia el conjunto de la cultura modernista, vemos que el mundo real se construye desde la experiencia individual, que por estar descrita en primera persona, tiene características peculiares que tanto el artista como el filósofo quieren conservar para dar testimonio de que lo individual no está tanto en alguna esencia del «yo» como en el situarse en un modo particular de estar en el mundo.

También la ciencia modernista, desde la biología evolucionista a la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, se encuentran en problemas similares para coordinar lo particular y lo que parecería objetivo o independiente de toda descripción. Las especies, se ha comprendido

después de las dos revoluciones de Darwin y Mendel, no son conjuntos de individuos que compartan alguna esencia común sino poblaciones de individuos que pueden procrear, donde las diferencias tienen tanta importancia como lo que se comparte. La relatividad einsteiniana (a la que Russell dedicó un libro divulgativo) enseña que las propiedades del espacio-tiempo y de la masa y energía están constituidas de forma inseparable. La mecánica cuántica, la descripción del mundo más extraña que jamás se haya dado, planteaba, al mismo tiempo que Russell desenvolvía su pensamiento, extrañas preguntas sobre la relación entre los hechos percibidos y la realidad objetiva. De entre los múltiples enigmas que presenta esta teoría se hizo muy famoso el experimento mental de Schrödinger que describía una situación peculiar donde un trozo de mundo (un gato oculto en una caja, conectado a un mecanismo que amplifica las probabilidades de un suceso cuántico, algo esencial en la mecánica cuántica), cuando no es observado, está en un extraño estado, que Schrödinger describía como vivo-muerto, que corresponde a lo que en el nivel micro-cuántico se llama un estado «entangled» o «entrelazado» entre dos formas dicotómicas de existencia (se trata de un estado en el que no podemos pensar las variables cuánticas de la posición y el momento separadas, al modo que en el mundo macroscópico podemos señalar la posición de un cuerpo y distinguirlo de su velocidad y de la masa que tiene).

Se puede discrepar de la concepción de Russell sobre cómo conocemos las cosas, pero no hay duda de que responde a un contexto cultural común que está preocupado por las discrepancias entre nuestras descripciones del mundo y un mundo que se ha vuelto extraño, y del que ya no son garantías nuestras descripciones cotidianas. Lo que observamos o sentimos –esto parece ser una convicción común– es algo dado; lo que consideramos realidad, sin embargo, es un producto constituido por nuestra manera peculiar de estar en ella como seres vivos sensitivos.

El problema filosófico (no el estético ni el científico) es el de cómo pasar de un mundo interno de sensaciones, o contenidos de las sensaciones, al mundo del que hablamos en la vida cotidiana o del que nos habla la física, sea en las dimensiones microscópicas de los átomos y partículas o en las macroscópicas de las galaxias y la estructura espacio-temporal del universo. Entiendo aquí el «pasar» de un mundo interno a uno externo como dar una explicación filosófica de por qué, si el mundo psicológico nace de las sensaciones, cuando hablamos lo hacemos sobre cosas y objetos que nos parecen independientes de la mente y por qué no nos ocurre como en el mundo borgiano de Tlön, donde solo existe un vocabulario de sensaciones.

La reconquista de lo real

El problema del «paso» comienza reconociendo que raramente hablamos de «sensaciones» en la vida cotidiana. Nadie anda por la vida diciendo cosas como «veo una mancha luminosa de amarillo de forma trapezoidal». Tomarían por persona rarita a quien lo hiciera. Lo que uno hace es decir: «me he dejado la lámpara encendida». Russell reconoce que esta es nuestra forma cotidiana de hablar, pero reclama su derecho de filósofo a poner en cuestión ese lenguaje, del mismo modo que un químico puede decirle a sus alumnos que lo que llaman «agua» en realidad es H_20, o que lo que toman por rojo en realidad es una onda de energía electromagnética de 6.60x10-7metros de longitud de onda y de 4.54x1014 hercios de frecuencia emitida por una fuente luminosa o reflejada por una superficie que ha absorbido todas las demás del espectro visible. Dado que Russell no distinguía entre ciencia y filosofía, le parece que el análisis lógico de nuestro lenguaje cotidiano puede tener también esta forma crítica de reducción de los objetos a complejos de sensaciones y construcciones lógicas en el lenguaje.

En el análisis de Russell hay en realidad dos pasos: el primero es el que media entre el mundo personal de sensaciones y el espacio-tiempo de la vida cotidiana. El segundo es el que media entre la perspectiva privada y la perspectiva pública. Cuando hablamos de lámparas y de vasos de agua nos situamos ya en un espacio intersubjetivo y público en el que los dos pasos se funden, pero analíticamente son distintos.

En primer lugar, advierte Russell, no tenemos un conocimiento directo (por familiaridad) de los objetos tri o tetra-dimensionales (en el espacio-tiempo) como por ejemplo el vaso de agua o la lámpara. Tampoco tenemos conocimiento, por más que sea inmediato pensarlo, de que el vaso de agua siga ahí sin cambios cuando cerramos los ojos. En ambos casos, nuestras creencias («estoy viendo un vaso de agua», «el vaso de agua sigue ahí cuando no miro») son inferencias basadas en nuestros conocimientos y experiencias anteriores. El mundo interno está formado en parte por las sensaciones (datos sensoriales) inmediatas y en parte por las construcciones que realizamos de forma implícita y que están incorporadas en las convenciones de nuestro lenguaje (cotidiano o científico). Tenemos así el primer paso, que es el que media entre los conjuntos de datos sensoriales y el lenguaje de objetos, espacios y tiempos externos. Este paso lo produce la amalgama de lo inmediato (los datos) y lo construido (el lenguaje de la realidad externa).

En segundo lugar, cuando describimos el mundo como un mundo de objetos externos, no reparamos, nos dice Russell, en que esos objetos y el espacio están descritos siempre desde un punto de vista, o desde una perspectiva, para usar el término russelliano. El vaso de agua puede ser descrito de formas diversas si cambiamos de posición, y seguramente cambiará de sabor si lo tomamos en tiempos distintos y a temperaturas diferentes. Hablamos de un vaso de agua permanente, pero esa descripción va más allá de lo que realmente tenemos delante. El espacio que llamamos objetivo comienza por ser un espacio priva-

do, el que nos proporciona nuestra perspectiva. Sin embargo, lo que está incorporado en nuestra descripción es un espacio intersubjetivo: es una inferencia, sostiene Russell, sobre lo que nosotros veríamos desde otras perspectivas y lo que cualquier persona vería o describiría desde su perspectiva propia:

> Se observará que, mientras que cada perspectiva contiene su propio espacio, hay solo un espacio cuyos elementos son las perspectivas mismas. Hay tantos espacios privados como perspectivas, por lo tanto hay tantos por lo menos como sujetos perceptores y puede haber cualquier número de otras perspectivas con una mera existencia material ya que no son vistas por nadie. Pero hay un solo espacio perspectiva, cuyos elementos son las perspectivas singulares, cada una con su respectivo espacio privado. (*Nuestro conocimiento del mundo externo*)

Así pues, nuestro lenguaje incorpora la idea de un mundo común pero lo hace porque fundimos en una sola las múltiples perspectivas posibles. Cabría decir, con otras palabras, que el relato de nuestra vida está compuesto por múltiples relatos que se funden. De hecho, recordémoslo de nuevo, este es el método narrativo de Virginia Woolf.

La fusión de perspectivas de la que habla Russell se produce también por una confluencia, en su caso la que se da entre lo que sería una pura construcción lógica y de una inferencia que podemos pensar como inductiva (al igual que Russell construyó los números como resultado de la abstracción de la «numerosidad» -cardinalidad- de conjuntos diversos con la misma cantidad de miembros. Así, «4» es lo que tienen en común todos los conjuntos que constan de 4 miembros, y eso es el número 4). La inferencia, dice Russell, en sus primeros acercamientos al problema, se produce por la «similaridad» que existe

entre las perspectivas. Del mismo modo que identificamos un cierto azul como un azul de El Greco, a pesar de que nuestro recuerdo de sus cuadros cambie, o cambien nuestras sensaciones dependiendo de la hora, el día y la iluminación de los cuadros, porque existen suficientes similitudes como para inferir que hay algo subyacente en común, el mundo cotidiano nace también de la inferencia que hacemos sobre lo que tienen en común perspectivas muy distintas.

La realidad de doble aspecto: el monismo neutral

En la década de los veinte Russell comenzó a revisar sus primeras convicciones sobre el conocimiento. En el capítulo 11 de *La evolución de mi pensamiento filosófico* escribe:

> Después vi que mi pensamiento se volvía hacia la teoría del conocimiento y a aquellas partes de la psicología y de la lingüística que parecían atinentes al tema. Fue este un cambio más o menos permanente en mis preocupaciones filosóficas. El resultado, en cuanto se refiere a mi propio pensamiento, está condensado en tres libros: *Análisis de la mente* (1921), *Significado y verdad* (1940) y *El conocimiento humano* (1948).

Son tres libros fundamentales en la obra de Russell. Son complejos, no tan claros como los anteriores y sin embargo, o quizás por ello, muy expresivos del genio autocrítico del filósofo. Cuando los escribe, Russell ya se siente independiente del mundo académico. Oxford le ha reprobado por su compromiso antimilitarista y se siente como expulsado de lo que fue para él lo más parecido a un hogar (intelectual); ha descubierto y aceptado el genio y las críticas de Wittgenstein, pero no quiere renun-

ciar a su proyecto; se encuentra cada vez más intrigado por el desarrollo de la ciencia de su tiempo: el conductismo en psicología y la nueva física de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica; se ve inmerso en una idea compleja de la realidad humana, personal y política. Necesita integrar todas las caras de su poliédrica personalidad.

En el capítulo siguiente («Conciencia y experiencia»), Russell se muestra muy, quizá demasiado, autocrítico. Sostiene que en *Análisis de la mente* abandonó su teoría de los datos de los sentidos. El capítulo es oscuro y ha suscitado mucha polémica entre los especialistas en la obra de Russell sobre cuánto y cómo cambia sus ideas. No es este el lugar para entrar en cuestiones técnicas, pero sí hay algo cierto: Russell dejó de preocuparse por las matemáticas y la lógica como modelos de pensamiento y comenzó a mirar a las ciencias que estaban dibujando el mapa del mundo en el siglo XX: la física; la biología, la psicología. Hasta los años veinte tenía presentes siempre, como modelos ideales de razonamiento, las inferencias de la lógica y las matemáticas; ahora está convencido de que nuestro conocimiento se basa en inferencias no demostrativas, inferencias en las que asumimos riesgos. Y estos riesgos también se extienden a la experiencia y la observación.

Las cuestiones de cómo cambia Russell en lo que respecta a la noción de «datos sensoriales» son demasiado sutiles y poco interesantes para una primera aproximación a su obra, pero es necesario comprender las razones de sus cambios. El punto central es que siente de manera cada vez más aguda la tensión entre una descripción «filosófica» del mundo y una explicación científica de lo que nos ocurre cuando conocemos. Por un lado está la historia de nuestra diferencia como seres dotados de lenguaje, razón y conocimiento. Por otro lado está el convencimiento de que somos animales sintientes envueltos en el flujo de lo real. Al final, se trata de una tensión entre la mente y el mundo: sobre qué es lo mental y qué lo físico.

¿Por qué esta tensión? Russell la descubre en las dos formas de mirar a la realidad: la que nos describe nuestro sentido común y la que nos describe la ciencia. Nuestra descripción común es que las sensaciones son producciones que generan un contenido mental que describimos como el contenido de las sensaciones: «se encendió la luz y vi el gato sobre la alfombra». Como si el acto determinase (un filósofo diría lógica o metafísicamente) el resultado. Pero la descripción científica nos dice que cuando se enciende la luz se inician múltiples procesos causales que nuestro cerebro transforma en un juicio «el gato está sobre la alfombra», pero que en este cambio de lo causal a lo que expresamos en forma de una oración del lenguaje castellano hay una manera de estar en el mundo que es el pasar de lo físico a lo mental.

En la filosofía contemporánea se encuentran tres formas de responder a esta pregunta de las que Russell discrepa. La primera es que la única realidad es la física: lo único que ocurre es que muchos procesos, muy complejos, los abreviamos con oraciones como «el gato está sobre la alfombra», que tendrían que ser traducidas y explicadas en un largo relato en donde se mezclan los procesos neurofisiológicos del observador y sus interacciones con el sistema físico de la habitación donde está el gato (que incluyen los sistemas físicos que constituyen al gato mismo). La segunda, que se impuso en el último tercio del siglo xx, y que más o menos corresponde a lo que se llamó entonces «posmodernidad», es que solamente existe una realidad interna al lenguaje: sin «el» «gato» «está» «sobre» «la» «alfombra» como elementos estructuradores de lo real no existiría la afirmación que discutimos. La tercera, que corresponde a la intuición moderna que viene desde Descartes y se instala en Kant, sostiene que hay dos realidades distintas, la física y la humana-mental, y que ambas se comunican a través de extraños procesos de traducción de los procesos físicos en contenidos mentales.

Russell tomó de William James otra manera de entender esta discrepancia entre nuestras maneras de referirnos a la realidad. Es lo que se denomina «monismo neutral». Somos una parte del universo, que está constituido por inenarrables complejos de interacciones. Accedemos a una parte del universo, la que somos capaces de describir con nuestros pobres medios lingüísticos y cognitivos. Pero la realidad es la misma. El que la describamos como física o como mental en realidad importa poco si entendemos que somos parte de ella. Mental aquí significa que nuestra manera de estar en ella es la de las sensaciones, que son las reacciones, mejor o peor calibradas, a la interacción de nuestro cuerpo con el mundo.

En esta segunda etapa a Russell le preocupa mucho el cómo hablar de los objetos de la vida cotidiana o los objetos extraños de las ciencias (quásares, quarks, genes) manteniendo el hilo que liga la percepción y el mundo. La inducción sobre nuestras experiencias pasadas y las expectativas del futuro, la forma de inferencia que llamamos «inducción», será la respuesta del empirista Russell a esta pregunta: ¿qué es un vaso de agua? Lo que estamos viendo, por supuesto, pero bajo el término «vaso de agua» el significado también se nutre de las expectativas que tenemos de lo que ocurriría si nos moviésemos, si lo bebiésemos, si nos lo tirásemos por encima de la cabeza, etc. De la vida más cercana a los laboratorios a la más alejada de ellos, piensa Russell, todo es similar: expectativas sobre expectativas sobre expectativas que convertimos en objetos, mundo, realidad.

En sus libros de «madurez», es decir, de crítica de sus ilusiones juveniles, pensará que nuestra realidad, en su doble posible descripción física y mental, está entrelazada por frágiles procesos que bien podemos describir como causales (el impacto de ondas electromagnéticas y la experiencia mental de «rojo») o como procesos de inferencias no demostrativas entre el pasado y el futuro, entre lo actual y lo potencial. Esta es la extraña realidad humana de vivir en dos mundos que están en este.

La conquista de la felicidad

El imperio (moral) del deseo

Tras la máscara del bien

Bertrand Russell ocupa un puesto ambiguo en la historia de las ideas y prácticas morales. Es conocido por su compromiso moral con aquellas causas que le parecieron justas, pero no se le reconoce suficientemente su relevancia ética y moral en las historias de la ética. De hecho no se suele citar su nombre, aun cuando anticipa una de las principales corrientes de la ética contemporánea, el llamado «no cognitivismo», cuya primera expresión fue el *emotivismo* que se vincula a Alfred J. Ayer (1910-1989) y a Charles Stevenson (1908-1979). La publicación en 1989 de sus trabajos menos conocidos sobre ética mostró que Russell había desarrollado antes que ellos esta teoría y que lo hizo con mucho cuidado y profundidad.

La distinción entre ética y moral es algo controvertido en el campo de la filosofía, pero, sin entrar en más detalles, podemos especificar que la ética trata de la teoría de los juicios morales, lo que implica dilucidar la idea de «Bien» en tanto que elemento constitutivo cen-

tral del dominio moral. La moral, por el contrario, trata de las normas concretas, de los valores que conforman los planes de vida de las personas, comunidades y sociedades, y las convergencias o diferencias entre ellas. Uno de los aspectos más interesantes de la teoría ética de Russell es que su pensamiento, en sus aspectos más teóricos, se desenvolvió entrelazado con sus experiencias, dudas y convicciones morales.

A pesar de que escribió sobre moral y ética desde sus primeros pasos como filósofo (así, por ejemplo, los trabajos que presenta al elitista grupo de los Apóstoles de Cambridge), hay cambios importantes en su pensamiento ligados a su experiencia vital. Se podría decir que Russell maduró filosóficamente cuando lo hizo moralmente. Los dos acontecimientos decisivos en la configuración de su carácter moral fueron el amor por *lady* Ottoline y su activismo sin restricciones contra la Primera Guerra Mundial. Antes de esta época, él mismo se describe como un mojigato gazmoño, quizá académicamente pijo, que se preocupaba por las cuestiones éticas con la misma distancia que por las matemáticas o metafísicas. La relación con *lady* Ottoline le abrió los ojos a un mundo de experiencias estéticas y de preocupación por el arte, la música y la literatura con el que solamente había tenido un contacto libresco en su educación. Encontró en ella, más que una amante, una amiga con la que intercambió más de dos mil cartas sobre todo lo divino y humano. *lady* Ottoline, casada con Philippe Morrell en un convenio de matrimonio abierto que mantuvieron toda su vida, tuvo un largo *affaire* con Russell, quien estaba profundamente enamorado de ella. Ella no quiso nunca abandonar a su marido, en parte por sus creencias religiosas y en parte porque quizás no sentía por Russell más que fascinación y amistad. Russell, como hemos visto, maduró humanamente en su compañía. Uno de los aspectos en los que creció fue

en su concepción más compleja de las dimensiones no cognitivas del ser humano. Profundizó la dualidad que siempre había percibido entre los aspectos emocionales y los cognitivos, entre la mística y la lógica, como los denominaba habitualmente, y lo hizo con un respeto que no se observa en muchos de sus continuadores a lo largo del siglo (Alfred Ayer, por ejemplo, o muchos de los positivistas que han recorrido la geografía y el tiempo filosófico del siglo xx), en quienes se acartona todo lo que es el espacio moral y estético como si fuese una dimensión despreciable con la que tenemos que convivir, de no mucho mayor valor que las necesidades y urgencias fisiológicas.

La Primera Guerra Mundial transformó a Russell en otro nivel no menos profundo. La «Gran Guerra» fue el matadero que inició la práctica de la guerra total, en la que no son los ejércitos sino las sociedades las que se enfrentan con todos sus recursos y contra la población civil en su conjunto. Solo al cabo de cien años comenzamos a darnos cuenta de lo que significó aquella experiencia que, como diagnosticó Hanna Arendt, acabó con el sueño de la civilización occidental. Dos décadas antes del Holocausto, la experiencia de los campos de batalla, de kilómetros cuadrados de barro mezclado con cadáveres y de sociedades y economías movilizadas para la destrucción, debería haber abierto los ojos morales de las sociedades «civilizadas», pero desgraciadamente no lo hizo. Solamente una minoría reparó en lo que estaba pasando y aún menos se atrevieron a levantar la voz en medio del barullo nacionalista de la época. Russell fue el más significado en la campaña contra el militarismo patriótico ciego. Nadie parecía ver que una generación entera era engañada para ser enviada a los campos de destrucción en los que se convirtió Europa. Russell se sentía escandalizado por las mentiras del Gobierno, por la realidad de la guerra que no quería contarse y por la ceguera universal que parecía afectar a los ciudadanos. El 10 de junio

de 1915 escribe a *lady* Ottoline sobre una escena que había vivido en un tren, viajando entre soldados heridos: «uno de ellos describía entre risotadas cómo un alemán se había arrodillado ante él suplicándole gracia entre lágrimas pero él (el hablante) le había atravesado con su bayoneta» (*The Spirit of Solitude*). Como ya sabemos, en 1916 la universidad de Cambridge, a la que casi consideraba su hogar, le despidió a causa de su activo compromiso contra la guerra. En 1918 fue encarcelado por ello. Esta experiencia de extrañamiento de la comunidad que le había acogido y le rodeaba fue determinante en la trayectoria vital e intelectual de Russell. Le producían un escándalo sin límites los discursos en los que cada parte construía moralmente la necesidad de la destrucción del otro, la ceguera colectiva a las limitaciones a la libertad que inducían estos discursos y la inconsistencia que generaban en quienes seguían defendiendo la objetividad y universalidad de los valores morales.

Hasta este momento Russell solo había deliberado intelectualmente sobre la naturaleza del bien y su relación con los estados psicológicos como el placer y el deseo; a partir de esta experiencia comienza a sospechar del discurso moral que se pretende universalista y que termina siendo responsable de horribles crímenes contra la condición humana. A lo largo del resto de su vida tratará con profusión y de maneras distintas esta desconfianza acerca del discurso moral, oscilando entre un completo escepticisimo (en filosofía analítica se suele denominar «teoría del error», porque se argumenta que los valores y términos morales no tienen cabida en la naturaleza, son producto de un «error de categoría») y ciertos intentos de buscar alguna objetividad en la ética. En todos los casos, Russell anticipó lo que hoy consideraríamos una ética naturalista basada en el carácter emocional de los seres humanos.

El significado y la verdad de los juicios morales

Hasta que la ira contra la estupidez del nacionalismo le invadió y cambió su vida, Bertrand Russell había defendido la posibilidad de alguna suerte de objetividad moral, una defensa que le había llevado por varios derroteros en los que acompañó a su amigo George Edward Moore, uno de los más reputados filósofos de la moral del siglo XX. Se conservan escritos suyos sobre ética de 1888, cuando aún estudiaba con Henry Sidgwick (1838-1900), uno de los grandes moralistas ingleses del siglo XIX. Este filósofo pertenecía a la saga de los utilitaristas John Stuart Mill y Jeremy Bentham y era uno de los más venerados profesores de Cambridge. Al igual que Russell, también había sido *wrangler* y miembro de los Apóstoles. En teoría moral defendía la compatibilidad entre la actitud moral y la teoría de la evolución. El principal influjo que ejerció sobre Russell fue una intrigante cuestión que le condujo a su posterior escepticismo sobre las teorías morales. Sidgwick sostenía que es imposible derivar de la razón principios morales que no sean contradictorios. La razón nos anima de igual forma, por ejemplo, a ser egoístas o altruistas, así que no hay forma racional, pensaba, de dilucidar la tensión moral entre las dos actitudes.

El problema de la espinosa relación entre razón y moralidad acompañó siempre a Russell. Se puede razonar sobre el comportamiento dentro de los propios esquemas, principios y valores morales, pero es difícil o imposible implantar códigos morales con argumentos de razón. Russell sigue fiel, en este punto, a la tradición fundada por David Hume que separa las cuestiones de valor y las cuestiones de hecho. La raíz del problema estaba, para Russell, en cómo se define el bien, que es el nombre que se suele dar en ética al corazón evaluativo de la teoría moral. Dependiendo de cómo se entienda la noción de bien se puede considerar de una forma u otra la cuestión de cómo se justifican los juicios morales, que es la forma en la que la racionalidad entra

en el dominio de la moral. Supongamos que una persona tiene como principio moral «No matarás», de donde infiere el juicio moral «matar a X es malo». ¿Cómo se justificaría este juicio moral? Por supuesto pueden aducirse muchas razones a favor del juicio. La dificultad de Sidgwick es que también podrían aducirse razones en contra. Por ejemplo, podríamos plantear la cuestión en estos términos: «¿habrías participado en el complot de la Operación Valquiria para asesinar a Hitler?». Russell expresaría entonces de esta manera el asunto: «¿es verdadero o falso el juicio "matar a X es malo"»?

En los comienzos de su trayectoria filosófica, en varios textos que leyó en las reuniones de los Apóstoles de Cambridge, Russell reflexionó sobre cómo definir la noción de bien a partir de la satisfacción de los deseos. No es que fuese un filósofo hedonista (que es el que iguala el bien con el cálculo de placeres), sino que estaba convencido de que el juicio y la acción morales se basan en la voluntad y esta en la motivación, y solo el deseo puede formar parte de las motivaciones de una persona. Sin motivación no hay moralidad, así que tampoco puede haberla sin deseo, en la medida en que este constituye la fuerza de la motivación (esta cuestión se sigue debatiendo mucho en la teoría moral contemporánea –sin citar ni recordar a Russell desgraciadamente, que fue quien primero la formuló con claridad– en la controversia sobre las «razones internas», es decir, si las razones morales deben ser o no «internas» a la motivación).

En una primera instancia Russell consideró una teoría simple del bien como satisfacción del deseo, pero se trataba de una teoría muy burda que admite muchas objeciones (por ejemplo, el alcohólico que desea beber una copa más por encima de cualquier otro deseo, no por ello tendría que pensar que «beber esta copa de tequila es bueno»). Más tarde analizó la posibilidad de considerar que el bien es la satisfacción de deseos de deseos, algo que resuelve el problema anterior,

pues el alcohólico puede desear beber pero no desear el desear beber, de hecho preferiría lo contrario. En todo este debate Russell estaba guiado por una idea que fue imperante en la cultura del Barroco (él la adscribe a Spinoza, aunque de hecho la desarrollaron los moralistas franceses, y antes que ellos la filosofía de los jesuitas): la certeza de que las pasiones solamente pueden vencerse con otras pasiones más fuertes. Esta convicción es contraria a la idea kantiana de que la moralidad nace del sometimiento de la voluntad a una ley de razón. A Russell no le importa tanto el origen del juicio o del comportamiento cuanto que la voluntad esté guiada por un deseo, sin el cual es impotente. Pero ¿qué es lo que hace bueno un deseo?

Aunque se considere que lo bueno es desear lo que se desea, se podría seguir preguntando qué es lo que hace que el deseo de un deseo sea bueno. Russell comenzó a considerar esta cuestión al comienzo de su carrera, cuando estaba seducido por la filosofía hegeliana de Bradley y McTaggart. Siguiendo a McTaggart, Russell estuvo considerando la posibilidad de una cierta armonización entre las pasiones y los deseos como horizonte que realizase algo así como un ideal de objetividad moral humano, pero con el hegelianismo también abandonó la creencia en que se puede discutir de moralidad como se discute sobre hechos.

Con Moore mantuvo muchas discusiones mientras aquel elaboraba las ideas que expondría en *Principia Ethica*, un libro fundamental en la teoría moral de corte analítico. Moore sostenía que la idea de bien no puede reducirse a ninguna propiedad natural (por ejemplo, placer). Sus argumentos, el llamado de «la cuestión abierta» y el de la «falacia naturalista» forman hoy parte del canon de quien estudie historia de las teorías morales. Durante varios años, Russell compartió la idea de Moore de que la idea de bien no es expresable en forma de propiedades naturales. En 1913, el filósofo madrileño-abulense-

norteamericano George Santayana, en su libro *Vientos de doctrina*, dedicó unas sarcásticas páginas a su filosofía y a su colaboración con Moore. Les acusó de escolasticismo académico y de estar ensimismados en cuestiones sin importancia. Russell, se sintió interpelado por esta certera crítica, que abarcaba toda su filosofía, pero especialmente lo que había escrito sobre moral, y abandonó la práctica analítica de discutir sobre si es posible o no definir «bien».

El despertar que le produjo la evidencia de la estupidez humana que significaba la guerra, donde todos los bandos proclamaban su superioridad moral, sin que ello les impidiera perpetrar matanzas, le condujo a repensar su idea primitiva de que la moral es un asunto subjetivo. No hay conocimiento moral, solo deseo y cálculo de los deseos. No hay ninguna propiedad moral en el mundo, la moralidad nace en el hecho psicológico de que hay deseos contradictorios y de que la gente que tiene que convivir lo hace también regulando sus deseos contradictorios. Estaba convencido de que todo intento de promulgar una moral universal y abogar por una ética universalista termina más pronto que tarde en matanzas y tiranía.

En *Lo que yo creo*, uno de sus textos más definitorios de su pensamiento, expresa el núcleo de sus convicciones morales en una frase: «La vida buena es la inspirada por el amor y guiada por el conocimiento». El centro de la ética que propone Russell nace de su creencia en la dualidad de la condición humana: el deseo y el conocimiento, la mística y la lógica. La racionalidad no puede confundir los dos campos so pena de caer en falta de lucidez y en falacias.

El puesto de la razón en la ética

Al defender la idea de que la moral es un asunto subjetivo basado en los deseos, Russell se encontraba frente a uno de los grandes proble-

mas que afrontan todas las teorías no cognitivistas de la moral, especialmente el emotivismo que más tarde popularizaron el inglés Ayer y el norteamericano Stevenson: la dificultad para el razonamiento moral. Los deseos y las emociones se pueden contrastar, pero poco cabe razonar sobre ellas. En Ayer, que define el bien y el mal como expresiones de agrado o desagrado ante algo, este problema es particularmente agudo. También en Stevenson, aunque este autor intenta soslayarlo considerando que la expresión de las emociones que constituyen los juicios morales trata de actuar sobre los otros para que cambien sus actitudes. Pero este carácter «performativo» (neologismo con el que se quiere indicar que una expresión produce cambios en la realidad) tampoco acoge razonamientos. Russell era consciente de ese problema y a lo largo de su vida trató de resolverlo. Observemos uno de sus ejercicios de razonamiento moral, que se encuentra en su libro *La conquista de la felicidad*:

> El amor no solo es una fuente de placer, sino que su ausencia es una fuente de dolor. En segundo lugar, el amor hay que valorarlo porque acentúa todos los mejores placeres, como el de la música, el de la salida del sol en las montañas y el del mar bajo la luna llena. Un hombre que nunca haya disfrutado de las cosas bellas en compañía de una mujer a la que ama no ha experimentado plenamente el poder mágico del que son capaces dichas cosas. Además, el amor es capaz de romper la dura concha del ego, ya que es una forma de cooperación biológica en la que se necesitan las emociones de cada uno para cumplir los objetivos instintivos del otro.

No encontramos aquí razonamientos universalistas al modo del imperativo categórico kantiano, y sin embargo es una forma de razo-

namiento moral que trata de movilizar las actitudes humanas y no es una simple descripción de la conducta moral. Russell trató de encontrar una idea de bien que posibilitara alguna discusión objetiva sobre estados emotivos sin caer en la creencia en propiedades morales sobre las que cupiera formular juicios de hecho. Su primera teoría del bien como la satisfacción de «un deseo de un deseo» se modificó, como parece indicar en el argumento anterior a favor de una noción de bien como «la satisfacción de deseos que cualquier persona tendría» o quizá «el deseo de que todos tengan un cierto deseo». En su libro *Religión y ciencia* (1935) dedica un capítulo a la ética. Allí encontramos estas dos definiciones: *a)* la ética está estrechamente relacionada con la política: en ambos casos se trata de que los deseos colectivos de un grupo produzcan efectos sobre los de los individuos o, al contrario, que los deseos de algunos individuos se conviertan en los deseos de un grupo; y *b)* la ética consiste en dar importancia universal a ciertos deseos que son generalizables.

La idea es que se pueden resolver los conflictos entre deseos de personas que tienen que convivir juntas al modo como se resuelven los conflictos internos de los propios deseos, mediante razonamientos sobre los placeres o dolores que producen. No obstante nunca llegó a estar satisfecho de su forma de tratar el problema. De hecho toda teoría no cognitivista termina encontrando esta dificultad, y los autores que emprenden esta vía acaban por ensayar respuestas parecidas a las de Russell. Cabe decir, sin embargo, que las teorías cognitivistas (que admiten que hay un conocimiento sobre propiedades morales) se enfrentan a problemas bastante más espinosos. Y lo mismo podría decirse de las teorías procedimentalistas (las que consideran que el razonamiento moral toma la forma de una regla que todos aceptarían para justificar un juicio moral). Pero este es otro tema que va más allá del objetivo de reivindicar su pensamiento moral.

El compromiso de un pensador social

El pensamiento ético de Bertrand Russell está entrelazado con su preocupación por las causas sociales y por la política. Nunca dejó de implicarse en ellas a pesar de que, como sabemos, le costó dos encarcelamientos y la expulsión de la universidad. Escribir sobre asuntos sociales, y hacerlo en un lenguaje que pudiera tener efectos sobre lectores no especializados, fue a lo largo de su vida lo que más tiempo le ocupó. Puede que muchas de sus ideas se hayan incorporado tan profundamente a nuestros discursos que al leer sus libros uno pueda pensar que son consejos banales y sabidos, pero siguen siendo obras maestras del género ensayístico y de la dilucidación moral sobre la vida cotidiana. Sus escritos de lo que hoy llamaríamos «ética aplicada» abarcan numerosos temas, pero todos ellos se resumen en una firme y constante lucha por la libertad de pensamiento y costumbres, por la búsqueda de la felicidad personal y colectiva y contra la estupidez de los gobiernos embarcados en el militarismo y la tiranía. Conocía y le preocupaba la función social de los conceptos filosóficos morales, cómo influían en las actitudes y en los movimientos sociales. Es, en este sentido, un ejemplo de filósofo responsable que cree en la coherencia de su pensamiento y de su acción.

Contra el puritanismo

A lo largo de su vida fue un perseverante fustigador de la hipocresía de la moral victoriana. Sus razones nacen de la convicción de que la represión de las pasiones solamente produce infelicidad y tiranía. Lo que llamamos moral victoriana se refiere al puritanismo imperante en el Reino Unido durante el siglo XIX, y que abarcaba todos los aspectos de la vida, pero en particular la moral del trabajo y la sexual. Russell la conocía bien, pues fue la regla impuesta por su abuela a lo largo de

su educación hasta que el ingreso en la universidad le libró de su autoridad. Aunque escribió numerosos textos contra la represión en la educación y en la vida cotidiana, algunos descuellan por su sutil sarcasmo y perspicua percepción. Sobre la moral del trabajo, es más que recomendable leer aún su «Elogio de la ociosidad», escrito en 1932:

> La idea de que el pobre deba disponer de tiempo libre siempre ha sido escandalosa para los ricos. En Inglaterra, a principios del siglo XIX, la jornada normal de trabajo de un hombre era de quince horas; los niños hacían la misma jornada algunas veces, y, por lo general, trabajaban doce horas al día. Cuando los entrometidos apuntaron que quizá tal cantidad de horas fuese excesiva, les dijeron que el trabajo aleja a los adultos de la bebida y a los niños del mal. Cuando yo era niño, poco después de que los trabajadores urbanos hubieran adquirido el voto, fueron establecidas por ley ciertas fiestas públicas, con gran indignación de las clases altas. Recuerdo haber oído a una anciana duquesa decir: «¿Para qué quieren las fiestas los pobres? Deberían trabajar». Hoy, las gentes son menos francas, pero el sentimiento persiste, y es la fuente de gran parte de nuestra confusión económica.

El texto deja claro que su mirada es tan política como filosófica. De hecho, el título del libro donde aparece es homónimo y recolecta escritos políticos de diversa materia: la extensión universal de la educación, la emancipación de la mujer, el socialismo...

La moral sexual cristiano-puritana fue, aún con más intensidad, objeto de sus ataques. Su libro más conocido y escandaloso es *Matrimonio y moral* (1929), influido por los descubrimientos etnográficos de Malinowsky en las islas Trobriand y Margaret Mead en Samoa, en donde imperaban costumbres sexuales libres de la represión de las sociedades

occidentales. En este libro Russell sostiene que la justificación del matrimonio es la de un convenio para la crianza y educación de los hijos. Se opone a la concepción paulino-cristiana de que sea un remedio y mal menor contra la concupiscencia. Por supuesto, puede ser también el lugar de una pareja afectiva que mantenga relaciones amorosas y sexuales mutuamente satisfactorias y enriquecedoras, pero eso no obliga, sostiene Russell, a convertir el matrimonio en una forma de represión de cada uno de los cónyuges. Russell no cree que deba haber ninguna prohibición para que las parejas mantengan relaciones abiertas. En realidad el matrimonio, afirma, es el resultado de un cálculo sobre si las partes son más felices juntas que separadas.

La educación sexual no represiva de la juventud constituye otro de los temas centrales del libro, en el que lanza un manifiesto en favor del amor libre que anticipa en décadas lo que sería la revolución sexual de los sesenta. Le costó su segunda expulsión de la universidad, cuando, como hemos visto, un grupo de madres católicas se opuso a su contrato en la CUNY (City University of New York). Mucho de lo que describe Russell está basado en lo que vivía en su entorno, sobre todo los grupos culturalmente sofisticados de la burguesía londinense. Las biografías de los miembros del Grupo de Bloomsbury destacan siempre comportamientos de pareja que se corresponden con las costumbres sobre las que escribe Russell. Sin embargo, había que ser muy valiente para decir en voz alta lo que la moral hipócrita del tiempo ocultaba bajo una doble vida muy característica de las sociedades sexualmente represivas. La posibilidad de una vida liberada del trabajo, a través de un uso alternativo de la nueva técnica, y de la represión sexual, a través de una educación libertaria, sería más tarde el contenido básico de los escritos de Marcuse, Reich y otros teóricos que tanto influyeron en el cambio de formas de vida. Pero Russell lo había escrito décadas antes y con no menos contundencia, aunque con mucha más ironía y estilo.

La censura a Russell como profesor

La señora Kay (Jean Kay) estaba representada por un abogado llamado Joseph Goldstein, quien, bajo la administración Tammany que precedió a La Guardia [en el ayuntamiento de Nueva York], había sido un magistrado de la ciudad. En su discurso describió las obras de Russell como «lascivas, libidinosas, lujuriosas, venéreas, erotomaníacas, afrodisíacas, irreverentes, mentalmente estrechas, infieles a la verdad y carentes de fibra moral.» Pero esto no era todo. Según Goldstein, «Russell dirigió una colonia nudista en Inglaterra. Sus hijos aparecieron desnudos. Él y su esposa aparecieron desnudos en público. A este hombre, que ahora tiene setenta años, le gusta la poesía procaz. Russell hace guiños a la homosexualidad. Iría más lejos y diría que la aprueba». Por si fuera poco, Goldstein, que había empleado su escaso tiempo estudiando filosofía, concluía con un veredicto sobre la calidad de la obra de Russell. El ruinoso veredicto dice lo que sigue: «No es un filósofo en el sentido aceptado de la palabra; no es un amante de la sabiduría; no es un buscador de sabiduría; no es un explorador de esta ciencia universal que aspira a la explicación de todos los fenómenos del universo por sus causas últimas; en la opinión de este deponente y de multitud de otras personas es un sofista; practica el sofismo; que por astutos ardides, trucos y mecanismos y por puras nimiedades propone argumentos falaces y argumentos que no se apoyan en razonamientos correctos; y extrae consecuencias que no se deducen justamente de premisas correctas; todas estas alegadas doctrinas que él llama filosofía no son más que fetiches y proposiciones baratas, chabacanas, gastadas y recocidas orientadas por el propósito de confundir a la gente».

(Paul Edwards, «Apéndice. Cómo se le impidió a Bertrand Russell enseñar en el College of the City of New York», en *Why I am not a Christian*, Londres: Routledge, 2005.)

La religión juzgada

¿Por qué no soy cristiano?, publicado en 1957, recoge los textos más importantes que escribió a lo largo de su vida sobre el ateísmo y la religión, incluyendo un famoso debate que tuvo con el historiador de la filosofía, el jesuita Frederick Copleston. El título del libro es el de una conferencia que dio a comienzos de 1927 en una sociedad del sur de Londres. Su declaración contra todas las religiones, entre las que incluía las diversas formas de cristianismo, el hinduismo, el budismo, el islamismo (y el comunismo), le convirtió en un nuevo blanco para las críticas y las polémicas. Una de las más interesantes e inteligentes fue la reacción del gran poeta modernista Thomas S. Eliot, converso y militante religioso y cercano, muy cercano, al Grupo de Bloomsbury, con el que Russell estaba unido por fuertes lazos de amistad. La respuesta de Eliot apareció en la revista *The Monthly Criterion*, en agosto de 1927. Eliot inauguraba un argumento que se emplearía sistemáticamente contra posiciones similares a las de Russell a lo largo de la historia del ateísmo contemporáneo.

El argumento de Eliot parecía retorcer los fundamentos sobre los que se apoyaban los argumentos russellianos: la religión no se apoya en «creencias» sino en emociones y obras. El neoconverso Eliot está de acuerdo, y eso le lleva a revertir el argumento mediante lo que en lógica llamaríamos la falacia del *tu quoque*, del «tú también». Eliot acusa a Russell de defender una religión propia de orígenes emocionales, el ateísmo, que no sería sino una variante de lo que los anglicanos llamarían la Iglesia Baja, que trata de ampliar lo religioso a campos menos rituales que los de la ortodoxia de la Iglesia Alta, tan cercana a los católicos. ¿Era Russell un cristiano enmascarado tras su ateísmo militante? Una y otra vez se han repetido estos argumentos por parte de los polemistas teológicos.

La actitud contra la religión de Russell se resiente en parte por la inteligente crítica de Eliot, aunque en lo sustancial no se ve afectada.

Esta discusión, de nuevo, sitúa a Russell en uno de los lugares cardinales del humanismo contemporáneo. Tiene razón Eliot en que para Russell la opción religiosa es una opción de poderosos componentes emocionales. Si esto fuera todo lo que Russell tiene que decir sobre la religión probablemente sería correcto el juicio de Eliot. Pero Russell tiene una visión compleja de las religiones. Para él los tres componentes de una religión son: una Iglesia, un Credo y una actitud emocional. Sin alguno de los tres componentes no tenemos una religión sino alguna otra forma cultural. Respecto a la tercera, la emocional, Russell no tiene mayor problema. La incluye en lo que considera una parte de la dualidad de la existencia humana, la mística (la otra es la lógica). Aquí está dispuesto no solo a reconocer el valor de estos sentimientos sino que en buena parte los comparte.

Sin embargo, según Russell, los argumentos contra la religión se sitúan en dos polos diferentes. El primero es el de la posible verdad o falsedad de las creencias. El segundo es el del valor histórico de las instituciones religiosas que articulan las sociedades. Todos los creyentes, por más que lo disfracen de metáfora y simbología, son creyentes, es decir, sostienen la existencia real de un dios y, en el caso de los cristianos, de la divinidad de un personaje histórico como Jesucristo. Russell aquí renueva los muchos argumentos cognitivos que se han dado contra la religión entendida como creencia: *1)* los argumentos clásicos filosóficos están basados en falacias; *2)* las afirmaciones de la religión cristiana tienen difícil cabida en una visión del mundo orientada científicamente, y en particular entran en conflicto con la teoría darwiniana de la evolución. Ninguno de estos argumentos puede probar la inexistencia de Dios, pero eso no significa que podamos creer todo aquello que no seamos capaces de probar que es falso. El agnosticismo es, según Russell, la posición más racional cuando nos preguntamos por los problemas de verdad que plantea el Credo.

El grupo de argumentos que sin duda tiene más peso para la posición de Russell proviene de la pregunta por la función histórica de las Iglesias. No se trata de si las creencias y emociones religiosas son útiles o no a la vida personal, sino de si puede considerarse que las instituciones que llamamos Iglesias (y formas similares) hayan mejorado la historia humana. La respuesta negativa de Russell, justificada por todos los testimonios de represión, violencia, intolerancia y tiranía que la historia nos ofrece, nos lleva a lo que es el principal argumento de la modernidad contra la religión: el escándalo ante la realidad histórica como base para la no creencia religiosa. Eliot, curiosamente, intenta salvar el problema de la verdad de las creencias llevando la religión al terreno de las prácticas. Pero el argumento de Russell, que no discreparía mucho de Eliot en el sentido de admitir que las creencias se muestran en las prácticas, le lleva a lo que es su más fundamentada actitud: del desastre histórico que producen las religiones en la historia humana se extrae la más importante fuente de dudas sobre ellas.

Su hija, Katherine Tait, había escrito sobre Russell que tenía un temperamento profundamente religioso. En los momentos en los que se sintió más cercano a *lady* Ottoline, creyente a su manera, que no era nada ortodoxa, tanteó la posibilidad de una religión sin credos. Russell era en muchos aspectos un pensador trágico y en ello estriba una parte de su encanto. Las tensiones pueblan sus escritos pues están basados en una metafísica de dicotomías insalvables que no nacen de una simple visión académica sino que se anclan en una extraordinaria lucidez sobre la vida humana, que consideraba sometida a una dualidad irresoluble. Son especialmente significativas aquellas que se manifiestan explícitamente en sus textos sobre la religión y, en general, en todas sus reflexiones sobre la sociedad.

El ácrata aristócrata

La trayectoria política de Russell es tan apasionante en las causas que abrazó como errática y desigual en su justificación ideológica. Su pasión política fue tan permanente como sus ideas liberales o abiertamente libertarias. En un comienzo estuvo próximo a la forma moderada de socialismo inglés que representaba la Sociedad Fabiana, que más tarde daría lugar al Partido Laborista, con el que Russell tuvo bastantes y estrechas relaciones. Esta opción ideológica combinaba un cierto socialismo utópico con la defensa del liberalismo político. Russell, por otro lado, provenía por familia de una larga tradición *whig*, la rama del liberalismo inglés que desde la revolución de 1688 representaba una cierta forma de actitud suspicaz con el estado. En sus escritos políticos, como por ejemplo en *Principios de reconstrucción social* (1916), delibera con desconfianza sobre los intentos de coartar la libertad individual y de «racionalizar» todo el comportamiento político. Más que a la tradición del pensamiento socialista, sus lealtades le llevan a Stuart Mill y a sus deliberaciones sobre las relaciones entre el deseo, como base de la moral, y la política como forma de armonizar los deseos colectivos. *Caminos hacia la libertad* (1918), *Poder* (1938) y *Autoridad e individuo* (1949) fueron otros libros en los que desgranó sus convicciones liberales, incluso libertarias, sobre la necesidad de preservar la libertad individual en toda empresa de cohesión social. Sus escritos están llenos de referencias históricas y literarias y son pasmosos ejercicios de sentido común y claridad, lo que le aleja de los libros usuales de filosofía política, tan llenos de sutilezas como alejados de la práctica real del poder. Especialmente, *Poder*, escrito en un tiempo de ascenso de los dictadores –Mussolini, Franco, Hitler–, sigue siendo un texto que conserva toda su frescura, a pesar del tiempo y a pesar de que Foucault y seguidores hayan establecido una especie de paradigma sobre el concepto. Russell, como Charlie Chaplin, elige

el modo más efectivo de hablar sobre el peligro del poder: el humor corrosivo que se autoaplica en numerosas ocasiones, aborreciendo sobre todo la idea del filósofo, intelectual o artista rey. Junto al antimilitarismo y la lucha por la libertad individual, la tercera de las ideas-guía de las intervenciones políticas de Russell es la necesidad de un gobierno mundial, sin el cual, cree, no será posible equilibrar la balanza entre humanismo y sociedad técnica. En este ideal, Russell fue pionero y su lectura sigue siendo una fuente luminosa.

Sus convicciones cambiaron poco con los años, aunque bascularon entre polos más o menos conservadores y algunos abiertamente radicales. Su activismo, sin embargo, es mucho más atractivo por su capacidad para juzgar políticamente las situaciones incluso cuando se embarcaba en causas poco populares. Durante las guerras de los Bóers (la segunda 1899-1902) mantuvo al comienzo un cierto sentimiento patriótico que luego se transformó en una abierta oposición al imperialismo británico. En la Primera Guerra Mundial, como ya sabemos, militó en la activa minoría que se opuso a la guerra y al reclutamiento masivo. También aquí dividió sus sentimientos entre el apego a sus compatriotas y el rechazo a las maniobras y a la propaganda del Gobierno, que le parecían simétricas a las de los aliados austro-germánicos. Pasada la Revolución Rusa, visitó Moscú en 1920 con una delegación del Partido Laborista, que, como tantos partidos, sentían entusiasmo por lo que estaba ocurriendo. Como hemos visto, fue muy perceptivo con las tendencias autoritarias hacia las que estaba derivando el predominio bolchevique. Su informe de la visita, *Teoría y práctica del bolchevismo* (1920), le distanció definitivamente de la ideología del comunismo soviético. Es curioso y sintomático que el anarcosindicalista español Ángel Pestaña, a la vuelta de Rusia en el mismo año, enviado por la CNT, emitiese juicios similares. En las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial y los comienzos de la Guerra

Fría, este informe le granjearía a Russell las simpatías de las ideologías conservadoras, que le perdonaron sus veleidades morales. Russell, sin embargo, no era tan fácilmente domesticable.

La actitud política de Russell no tenía fáciles coherencias, y por su amplitud y radicalidad, podía incurrir fácilmente en ciertas incoherencias. Como ya hemos señalado, al finalizar la guerra, la desconfianza del sistema soviético le había llevado a pensar e incluso decir en alguna ocasión que apoyaría el uso de armas nucleares para detener el expansionismo estalinista. Pronto se arrepintió incluso de haberlo pensado y se convirtió en uno de los propagandistas más activos a favor del desarme nuclear. En diciembre de 1954 afirmaba en una intervención en la BBC:

> ¿Pondremos fin a la especie humana o la humanidad renunciará a la guerra? Esto segundo es lo que tenemos ante nosotros si elegimos el progreso continuo en la felicidad, el conocimiento y la sabiduría. ¿Elegiremos por el contrario la muerte porque no podemos olvidar nuestras peleas? Apelo como ser humano a los seres humanos: recordad vuestra humanidad y olvidad el resto. Si podéis hacer esto, el camino está abierto a un nuevo Paraíso; si no podéis hacerlo, no hay otra cosa frente a nosotros que la muerte universal.
>
> (Emisión de radio en la BBC, 23 de diciembre de 1954)

Aunque sus intervenciones iban destinadas al público general, en el que tuvo una amplia audiencia y capacidad de movilización, fue entre los grandes científicos entre quienes consiguió más seguidores. Sopesó la idea de aliarse con Frederic Joliot-Curie (1900-1958, Premio Nobel de Química), presidente de la Federación Mundial de Trabaja-

dores Científicos, y conocido miembro del Partido Comunista Francés en su activismo político. Finalmente optó por escribir a Einstein y a otros científicos «neutrales» con el objeto de que suscribieran un manifiesto contra la proliferación nuclear. Einstein le respondió favorablemente, y lo firmó poco tiempo antes de su muerte. Russell se convirtió en uno de los más conocidos promotores de la entonces llamada «coexistencia pacífica». Envió en ese sentido una carta abierta a Eisenhower y a Kruschev apelando a su sentido común para que se reunieran y comenzaran una discusión franca sobre las condiciones de existencia. Descubrió pronto que la *Realpolitik* era demasiado testaruda para sus capacidades retóricas y conceptuales.

Sin embargo, cuando parecía haberse vuelto realista, en la década de los sesenta Russell radicalizó sus convicciones y actividades. En esta época se desarrolló en Inglaterra una forma de marxismo distante del comunismo soviético -de hecho fuertemente crítico con él- alrededor de la revista *New Left Review*, promovida por el sociólogo de la London School of Economics Ralph Milliband y otros autores como Stuart Hall, Raymond Williams y el historiador E. P. Thompson. Milliband era profesor de un licenciado en filosofía en Princeton, Ralph Schoenman, que habría de influir notablemente sobre Russell en los primeros años sesenta. Se convirtió poco a poco en algo así como un sustituto de sus hijos, y Russell confió en él para muchas de sus campañas. Con él intensificó sus posturas en la Campaña por el Desarme Nuclear: participó en manifestaciones y fue detenido de nuevo en una de ellas. A partir de esta época pasó a ser promotor de la retirada inglesa de la OTAN, en defensor de las causas revolucionarias de los países del Tercer Mundo, sobre todo de la Revolución Cubana y del Vietnam de Ho Chi Min y el Vietcong, que luchaban contra los norteamericanos en Vietnam del Sur, Laos y Camboya. Fue la época de la Crisis de los Misiles en Cuba. Fidel Castro se estaba convirtien-

do en uno de los héroes de la nueva izquierda, y Russell apoyó con entusiasmo este movimiento. Celebraba los aniversarios de la Revolución Cubana saludando al pueblo cubano en su lucha contra el imperialismo norteamericano. Anunció en una conferencia su intención de convocar un tribunal de personalidades que juzgase los crímenes de guerra cometidos por Estados Unidos en Vietnam. El tribunal se

El manifiesto Einstein-Russell

Citamos algunos párrafos del Manifiesto Einstein-Russell firmado por 22 grandes científicos, muchos de ellos premios Nobel, contra la proliferación de armas nucleares. Fue redactado por Russell y firmado por Einstein unos días antes de morir (el 18 de abril de 1955).

> «Aquí está, entonces, el problema que presentamos, crudo, horrible e ineludible: ¿Vamos a poner fin a la especie humana; o deberá renunciar la humanidad a la guerra? La gente no se plantea esta alternativa porque es muy difícil abolir la guerra.
>
> »La abolición de la guerra exigiría desagradables limitaciones de la soberanía nacional. Pero lo que impide quizá comprender la situación más que cualquier otra cosa es que el término «humanidad» suena vago y abstracto. La gente apenas se imagina que el peligro es para ellos y sus hijos y sus nietos, y no solo para una humanidad vagamente percibida. Apenas se imagina que es ella, individualmente, y aquellos a quienes ama quienes están en peligro inminente de perecer angustiosamente. Y por eso cree que quizá deba permitirse que la guerra continúe siempre que se prohíban las armas modernas.
>
> »Esta esperanza es ilusoria. Cualesquiera acuerdos que se alcancen en tiempos de paz para no utilizar bombas-H no se tendrán por vinculantes en tiempos de guerra, y ambas partes se pondrán a fabricar bombas-H en cuanto estalle el conflicto, porque si un bando fabricase bombas y el otro no lo hiciera, quien las fabricase resultaría inevitablemente victorioso.

reunió dos veces en 1967 en Estocolmo y en Roskilde, Dinamarca, aunque Russell no asistió a las sesiones. Sin embargo hizo esfuerzos económicos mediante desembolsos personales para financiar el tribunal. Russell había constituido a este efecto una Fundación que promovía diversas causas contra el imperialismo norteamericano. Entre ellas, se pronunció en contra del juicio al filósofo Regis Debray en Bolivia y a favor de los movimientos guerrilleros de resistencia en el marco de un movimiento mundial tri-continental contra el imperialismo norteamericano. Schoenman actuaba en todo este movimiento como representante de la Fundación Russell, y creó progresivos problemas y tensiones en la familia, hasta que la esposa de Russell, Edith, decidió cortar con él, al igual que el propio Russell, cuando aquel comenzó a reivindicarse como heredero natural de su obra y publicaciones. En todo caso, bajo su influencia o no, los últimos años de Russell le mostraron como un activo participante del movimiento de la nueva izquierda, en aquel magno conjunto de transformaciones que paradigmáticamente representaron el mayo del 68 y las luchas contra la Guerra de Vietnam.



La escuela dirigida por Bertrand Russell y su esposa Dora, Beacon Hill, se basaba en el método pedagógico fundado por Maria Montessori.

La educación en libertad

Casi todos los escritos sobre la organización de la sociedad que publicó acaban deliberando sobre el lugar central de la educación en todo proyecto que aspire a una sociedad libre. Bertrand Russell dirigió con su esposa Dora la escuela infantil de Beacon Hill desde 1927 a 1935, que, como tantas otras cosas en su vida, fue objeto de contro-

versia: causó escándalo que los niños y niñas jugasen desnudos. En definitiva, fue un ejercicio de educación antiautoritaria, que asumía y radicalizaba el programa de Maria Montessori de una educación basada en la apertura de la mente de los niños. El experimento no fue todo lo afortunado que deseaban. El colegio tuvo que enfrentarse a graves dificultades precisamente por sus características innovadoras: atrajo a niños problemáticos, algo con lo que no contaban los Russell, y su historia discurrió entre el activismo militante de Dora y la distancia intelectual de Bertrand. Él estaba en esta aventura como teórico y ocasional financiero, pero pudo contemplar de cerca las dificultades de la educación. Fruto de esta época de su vida es su libro *Sobre la educación* (1926). A pesar de que él mismo reconoce sus carencias técnicas en teoría didáctica, y de que su experiencia como profesor fue limitada, hallaremos mucho provecho para la reflexión y la filosofía de la educación. En estas meditaciones conecta sus ideas sobre la importancia moral de las emociones, la búsqueda de la armonía emocional, la necesidad del conocimiento y la resistencia a las pretensiones del estado.

El tema central de las preocupaciones de Russell es la educación en libertad y la educación para la libertad. Algunos de sus textos sobre la relación de profesores y alumnos son conmovedores. En *Principios de reconstrucción social*, escribe acerca de cómo la asimetría entre el poder del profesor y la debilidad del alumno solamente puede ser resuelta sin modos autoritarios mediante lo que llama una actitud de «reverencia», que no es otra cosa que el saber ponerse en el lugar del otro y respetarle, al contrario que todas las formas maquinísticas que conciben la educación como adiestramiento.

El impedimento a la investigación libre se hará inevitable en tanto que el propósito de la educación sea producir creencias más que

pensamientos, obligar a los jóvenes a tener opiniones positivas sobre cuestiones dudosas más que dejarles ver lo dudoso y encarecer la independencia mental. La educación debería estimular el deseo de la verdad, no la convicción de que algún credo es la verdad. Ahora bien, son los credos los que mantienen juntos a los humanos en las organizaciones militantes: iglesias, estados, partidos políticos. Es la intensidad de la creencia en el credo la que produce la eficiencia militante: la victoria es de los que sienten la certeza más fuerte acerca de cuestiones cuando sobre ellas la duda es la única actitud racional. Para producir esta intensidad de creencia y su eficiencia militante, se doblega la naturaleza del niño y se constriñe su perspectiva libre cultivando inhibiciones como una carga que producirá la omnipotencia del prejuicio, mientras que los pocos cuyo pensamiento no puede ser completamente asesinado se convierten en cínicos, intelectualmente desesperados, destructivamente críticos, capaces de hacer que todo lo vivo parezca idiota, incapaces de suplir los impulsos creativos que destruyen en otros.»

(*Basic Writtings*)

En *Sobre la educación* se rebela contra los sistemas autoritarios educativos que han dominado el mundo, desde los jesuitas (y la educación japonesa, que considera equivalente a la de estos y en la que el individuo se subordina al bien de la institución, la Iglesia o el estado) hasta el sistema inglés, diseñado para formar élites aristocráticas. En sus propuestas didácticas, asombra que un escritor a quien algunos ven como un ultrarracionalista abogue por la creación de un entorno emocional para que los estudiantes se desarrollen libres de miedo y resentimiento, empujados por las emociones positivas de la curiosidad y la búsqueda de la felicidad.

Más allá de las dos culturas

De las múltiples facetas de un poliédrico escritor de tan larga vida y tan prolífico, una de las más conocidas pero menos apreciadas académicamente fue su trabajo como divulgador de la ciencia. Russell conocía bien la ciencia de su tiempo, y en especial la física de la relatividad. Escribió textos de divulgación que siguen siendo recomendables como ejemplos de que la claridad es un logro de la comprensión humana transmitida en la palabra. Russell consigue que el lenguaje cotidiano exprese los conceptos más difíciles de la ciencia.

Sin embargo, Russell nunca perdió la lucidez y siempre tuvo claro un pensamiento muy matizado sobre lo que significaba la emergencia de una civilización basada en la ciencia y la tecnología. Siempre mantuvo que la ciencia se basa en el escepticismo organizado. En *La perspectiva científica* (1931) explica con su proverbial ironía corrosiva cómo nuestra cultura da por buena una inmensa cantidad de hechos que no son resultado de nuestra experiencia sino fruto de inferencias que hacemos o que recibimos. Si un niño afirma en clase que Napoleón es un mito y que nunca existió el tal señor, seguramente –dice Russell– el profesor le castigará, y si el niño es un pragmatista seguramente tomará el castigo como una prueba de que Napoleón existió (Russell aquí carga contra la idea pragmatista de que la verdad está relacionada con la utilidad), pero si el niño no es pragmatista seguramente pensará que el profesor debería haberle aportado alguna razón más que un castigo. La anécdota resume muy bien lo que creía que estaba ocurriendo con nuestra civilización. Admitimos hechos que no vienen acompañados de razones. Y esto, desgraciadamente, ocurre también en la ciencia y en la educación científica. El llamado «método científico» es una idealización con muchas limitaciones, nos advierte. Así, por ejemplo, la inducción, tomada desde el punto de vista puramente lógico, es una gran construcción de inferencias que podrían

ser consideradas como falacias, como ya señaló Hume: no podemos extraer de una innumerable secuencia de correlaciones una ley causal (si mil veces sale el sol y tengo calor, infiero que es el sol la causa, pero podría ser que los dioses calentaran el aire con ocasión de la salida del sol, para explicarlo de manera rápida y poco precisa). Russell recuerda a un matemático de Cambridge que se oponía a que la universidad construyese laboratorios para los alumnos aduciendo que, puesto que los profesores son personas honorables, los alumnos bien podrían confiar en su palabra para aceptar los hechos sin tener que emplear tan onerosos recursos en algo que era innecesario. La actitud reverente hacia la ciencia, pensaba Russell, infecta todo el sistema, desde la opinión pública a la perspectiva de los expertos.

Los dos grandes pecados, sostiene el escéptico y ácrata Russell, son, pues, la rebaja del conocimiento a su utilidad (lo que ridiculiza la anécdota del alumno) y la falta de sentido racional para buscar críticamente pruebas o razones de lo que se cree y afirma. Son estas bases las que permiten que un déficit de actitud racional haya llevado a la aceptación generalizada de los usos militares y autoritarios de la ciencia. Sus escritos en favor de la unión de una perspectiva científica y una actitud libertaria, de nuevo, son textos que constituyen ya el trasfondo más común de nuestros ideales contemporáneos, pero que en su tiempo solo eran defendidos por unos pocos que hoy podemos ver como visionarios. No los citamos ni leemos porque forman el medio en el que nos movemos, del mismo modo que los peces no saben qué es el agua, pero viven en ella.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

En general, los libros de Bertrand Russell son muy claros y fáciles de leer, aunque algunos presenten más dificultades técnicas que otros. En español se ha editado buena parte de su obra, aunque algunos títulos ya son un poco difíciles de encontrar por el año de edición. Todo lo publicado es recomendable, pero estos son los que podrían formar una primera biblioteca de iniciación, dado que su obra es muy extensa y variada:

La evolución de mi pensamiento filosófico. La mejor introducción a Russell la escribió él mismo, y sigue siendo una guía imprescindible para aproximarse a su obra.

Los problemas de la filosofía. Este es el libro más sencillo para conocer el pensamiento de Russell, y además un libro fundamental para entrar en la teoría del conocimiento.

El conocimiento humano. Libro de madurez en el que revisa algunos puntos de su teoría del conocimiento y desarrolla su visión de la realidad acorde con los resultados de la ciencia. Es también una de las obras maestras de la filosofía del siglo xx.

Ensayos escépticos. Es Russell en estado puro. Abarca numerosos temas pero en todos deja la firma de su ironía, distancia, profundidad y capacidad de análisis.

Autobiografía. El género de la autobiografía de filósofos no está valorado suficientemente, pero este libro bastaría para situarlo como una exigencia imprescindible para comprender a un autor. Es una obra maestra de la filosofía y la literatura.

En lo que creo. Manifiesto imprescindible para entender a Russell. Un ejercicio que desborda los límites de la literatura filosófica para convertirse en un texto fundamental del humanismo.

Para adentrarse en su vida y obra, tan entrelazadas, hay una obra fundamental, aunque, desgraciadamente, aún no ha sido traducida al castellano: es la biografía en dos volúmenes debida a Ray Monk, también biógrafo (en este caso traducido) de Wittgenstein. Los dos volúmenes son los siguientes:

Bertrand Russell: The Spirit of Solitude.

Bertrand Russell: The Ghost of Madness (1921-1970).

La obra es algo larga pero merece la pena el esfuerzo, pues nos lleva a los más profundos estratos del drama humano que llamamos filosofía.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Russell

1872. Nace el 18 de mayo en Ravenscroft, Gales, hijo de John y Kate, condes de Amberley, siendo el filósofo John Stuart Mill su padrino.

Historia, pensamiento y cultura

1883. George Cantor publica *Fundamentos de una teoría general de las variedades. Un intento matemático-filosófico para contribuir a la teoría del infinito*, uno de los textos fundamentales de la teoría de conjuntos.

1887. Ernst Mach publica *El análisis de las sensaciones*, obra clave del empirismo contemporáneo.

Vida y obra de Russell	Historia, pensamiento y cultura
1890. Ingresa en el Trinity College de la Universidad de Cambridge para estudiar matemáticas aplicadas y física. Es elegido para entrar en la sociedad secreta Los Apóstoles.	**1890.** William James publica los *Principios de psicología*, que influirá mucho en la concepción de la mente de Russell.
	1893. Gottlob Frege publica el primer tomo de *Leyes básicas de la aritmética*. El segundo lo publicará en 1903 y el tercero quedará interrumpido después de conocer la «Paradoja de Russell».
	1899. El 11 de octubre comienza la segunda guerra Bóer en Suráfrica, el primer gran conflicto internacional que inaugura el siglo xx (1899-1902).
1900. Se celebra en París el Congreso Internacional de Matemáticas, al que asisten Peano y Russell. Es una de las reuniones clave en la historia de la lógica formal y de las matemáticas	
	1903. G.E. Moore publica *Principia Ethica*, libro que ha discutido con Russell y que inaugura la línea analítica en ética contemporánea.

Vida y obra de Russell	Historia, pensamiento y cultura
	1905. *Annus mirabilis* en el que Einstein publica cuatro trabajos que cambian la física del siglo xx.
	1906. Maria Montessori comienza a asesorar a la *Casa dei Bambini*, un colegio para hijos de trabajadores en Roma, donde se comienzan a aplicar sus métodos, que influirán decisivamente sobre el proyecto pedagógico de Russell y su mujer Dora.
1910-13. Publica los *Principia Mathematica.*	
	1914. Del 5 al 12 de septiembre ocurre la primera batalla del Marne que marca el paso de la guerra de movimientos a la guerra de posiciones y la conversión de la I Guerra Mundial en un conflicto de guerra total.
1919. Visita China.	
1920. Visita Rusia para conocer de primera mano las consecuencias de la Revolución.	
	1921. *Tractatus Logico-Philosophicus* de Lugwig Wittgenstein. Russell lo prologa, pero ya se ha producido una de las rupturas fundamentales en la filosofía contemporánea.

Vida y obra de Russell

1938. Se traslada a Estados Unidos.

1944. Vuelve al Reino Unido, se reincorpora a Cambridge y se convierte en un filósofo mediático a través de sus conferencias en la BBC y otros medios de difusión.

Historia, pensamiento y cultura

1925. Virginia Woolf publica *La señora Dalloway*, que muestra narrativamente muchas de las ideas sobre la mente de Moore y Russell.

1936. Alfred J. Ayer publica *Lenguaje, verdad y lógica*, un texto que transmite muchas de las ideas del Círculo de Viena, movimiento inspirado en parte por Russell, en parte por Wittgenstein, y que dominará la filosofía de la ciencia durante varias décadas en la línea del «positivismo lógico».

Vida y obra de Russell

1950. Recibe el Premio Nobel de Literatura.

1951. Publica *El impacto de la ciencia en la sociedad* y *Nuevas esperanzas para un mundo en cambio.*

1957. Escribe su «Carta abierta a Eishenhower y Kruschev», a la que responden este último y Foster Dulles.

Historia, pensamiento y cultura

1949. El 29 de agosto la Unión Soviética hace detonar su primera bomba nuclear y la Guerra Fría, que había comenzado recientemente, se transforma en una carrera de armas.

1951. Muere Wittgenstein en plena preparación de las *Investigaciones Filosóficas.*

1962. Crisis de los Misiles en Cuba, que lleva al mundo al borde de la guerra nuclear.

1964. Resolución de Tonkin el 7 de agosto por la que el Congreso de Estados Unidos autoriza al presidente Lindon B. Johnson a incrementar la presencia militar en Vietnam, de hecho la declaración abierta de guerra.

Vida y obra de Russell

1966. Crea un tribunal internacional para juzgar los crímenes de guerra norteamericanos.

1970. Muere el 2 de febrero en su casa de Penrhyndeudraeth, Gales.

Historia, pensamiento y cultura

1968. Movimientos de Mayo del 68.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

RUSSELL

Conocimiento y felicidad

Bertrand Russell (1872-1970) es el más conocido de los intelectuales ingleses del siglo XX y sin duda el más influyente. Fue filósofo, matemático, teórico de la educación, ocasional escritor de historias (recibió el Premio Nobel de literatura), crítico del puritanismo y la hipocresía social, activista antimilitarista y antiimperialista y, siempre, un ciudadano comprometido con su tiempo aunque ello le causase detenciones y exclusiones. Sus análisis del lenguaje, el conocimiento y la moral son conquistas intemporales del pensamiento filosófico. Su historia es la de una persona que quiso entender su mundo y, en lo que le fuera posible, transformarlo.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

